

منظمة الاعلام الاسلامي
قسم العلاقات الدولية



الدوافع نحو المادية

آية الله الشهيد المطهري

الدوافع نحو المادية

آية الله الشهيد المطهري

الكتاب : الدوافع نحو المادية
المؤلف : آية اللّه الشهيد المطهري
المترجم : محمد على التسخيري
المطعبة : فجر الاسلام ـ طهران
عددالنسخ : ١٠/٠٠٠ نسخة
التاريخ : ٢٢ شوال ١٤٠٢ هـ



منظمة الاعلام الاسلامی

محتويات الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الناشر:

الشهيداية الله المطهري، علم من اعلام الفكر الانساني الاسلامي الرائد، وقمة من القمم الهادية الى علاء الامم وخلاصها من نير الظلم والكفر والاستعمار.

وهو بحق من اصدق من تخرّج من مدرسة قائد النهضة الاسلامية العالمية الكبرىٰ فى هذا العصر الامام الخميني دام ظله على رؤوس المسلمين.

لقد بذل كل جهده وقدم للشعب المسلم عصارة روحه وذهنه، مما انتج جيلاً ثورياً واعياً استطاع تحت لواء القائد الامام ان يحطم امبراطورية الشاه المقبور.

وهذا الكتاب من كتبه المشهورة نقدم ترجمته للقراء العرب عسىٰ ان يكون لهم سراجاً فى طريقهم الثوري الاسلامي الحاضر وقد آثرنا اعادة نشره على الشكل الذي نشر من قبل رعاية للامانة وتقديماً للصورة السابقة على ماكانت عليه من قبل والله تعالىٰ ولي التوفيق.

منظمة الاعلام الاسلامي
قسم العلاقات الدولية

مقدمة المترجم للطبعة الاولى:

هدير الباطل يملأ الاجواء، واضواؤه تبهر العيون فتجليها وتسلبها رشدها... فنسمع في كل أن نغمة، ومع كل فترة نداء يدعو الناس الى الباطل باسم الحقيقة الناصعة! وباسم العلم والبحث العلمي! وباسم التقدمية! و باسم الثورة... الى آخر القائمة الطويلة من الشعارات البراقة.

وخدع الجيل الغافي و بهر. وظن أن آماله ورؤاه قد تحققت من خلال هذا النداء: نداء الحرية... وان علبه الآن ان ينتفض و ينفض عنه غبار الماضي والقيود والتخلف الفكري والحضاري، والصور الهزيلة التي كونها عن الواقع الموضوعي.

و من هنا بدأت عملية الصيد تنجح... وحقق الباطل اهدافه من خلال شعارات طرحها في الساحة... و بدأنا نشهد على ارضنا الاسلامية ارتالا من الشباب الضائع يلتهم الفكر المادي التهاما ليسد جوعته و يشبع نهمه.

ونجحت المؤامرة... التي خطط لها الاستعمار بدقة وخبث ماكرين...

ذلك ان الاستعمار بعد ان تحرك في اعماقه وحشه الكاسر طالبا منه ان يحمل ما اسماه هو بعد ذلك برسالة الرجل الابيض فيغزو البلدان الفقيرة ليؤمن لنفسه المواد الخام التي تتوفر عليها البلدان الضعيفة من جهة ويحتكر لنفسه اسواقها من جهة اخرى... فراح يهاجم هذه المناطق و منها المنطقة الاسلامية... هذا الاستعمار واجه حقيقة كبرى لم تكن تخطر له ببال.. وتلكم هي حقيقة البصيص المتبقي من العقيدة الاسلامية في خلد الامة وعواطفها. فان ذلك البصيص المتبقي- رغم ضآلته- كان كافيا الى حد مافي تجميع شمل الامة على مقاومة الاستعمار المهاجم ورد كيده الى نحره... وكانت المقاومة العنيفة جدا!

فماذا يفعل المستعمر وهو يواجه هذه الظاهرة؟ انه لا ريب سيتجه الى ضرب هذا البصيص منبعا و آثارا... وهكذا كان الامر... وبدأت خيوط المؤامرة تحاك... على ضوء الصراع الذي دار في الغرب بين الدين المزيف الذي دعت اليه الكنيسه واولئك الذين تعشقوا العلم وبهرتهم نتائجه فتجاوزوا في تقديسه حدوده الواقعية، وصنعوا منه مقياسا للمعرفة بكل مجالاتها وانكروا اي دور لاي شئ آخر حتى ولو كان ذلك الشئ العقل! نعم العقل الذي به يتم العلم و يتميز الانسان العالم عن الحيوان الجاهل.

هذا الصراع كان يجد مبرراته في تلك الساحة على ضوء الظروف القائمة، وظلم الكنيسة وتخرصاتها، ونفسية الانسان الاوربي المتعشقة- منذ القدم- للمادة والتي لم تقبل حتى المسيحية حتى صبغتها بروحها الوثنية وخلقت تواؤما بين الاله المجرد المطلق والانسان المحدود المادي متمثلا في «ابن الله» المزعوم.

في حين لم تكن هناك اي مبررات له في الارض الاسلامية اذا نظرنا له من الزواية النظرية الاسلامية وغضضنا النظر عن التطبيق المنحرف

للاسلام بل وحتى لو لاحظنا ذلك التطبيق المنحرف فسوف لن نجد— الا نادراً— مايدعو للصراع بين الدين من جهة والعلم والحرية والثورة والتقدمية— بمفاهيمها الحقيقة الموضوعية— من جهة اخرى... هذا اضافة للغطاء الفكري العميق الذي كان يوفره العلماء الاسلاميون في مختلف المجالات لاي مشكلة.

الا ان الاستعمار عمل —كماسبق— على نقله بكل ثقله الى عالمنا الاسلامي وذلك باساليب كثيرة لايهمنا هنا الاشارة اليها فهي واضحة لدى الجميع وكان من اهمها هؤلاء الذي جاءوا يدرسون التاريخ الاسلامي من المستشرقين ليزيفوا صورته واولئك الذين تشبعوا بذلك الصراع من ابناء الشرق الحيارى فراحوا يبحثون في مجتمعهم عن مبررات له... ويخلقون الموجة الالحادية عاملين— بشعور اولاشعور— على خلق الصراع واذكائه، ممررين من خلال ذلك اهداف الاستعمار.

وكانت النتيجة... مانشاهده من حلقات مهولة مفزعة و امراض اجتماعية كبرى هي نتيجة طبيعية جدا لترك السبيل القويم والسير في خط الضلال.

«ومَنْ يُشْرِك بْاللّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ».

وهنا تفتت وحدة الامة— الى حدما— بعد ان فقدت مبررها وهو العقيدة من جهة وكبلتها قيود (الحدود والوطنية والقومية والحزبية الضيقة والولاءات المتعددة وغير ذلك) من جهة اخرى.

ونجحت المؤامرة!

الا انها اخطأت في حسابها مرة اخرى اذ ظنت ان وجودها الجاثم على قلب الشعوب الضعيفة— في نظرها— سيستمر!! فقد خلقت بهذا التحدي موجة وعي عارمة ودفعت علماء الامة كي يقوموا بواجبهم الحضاري تجاهها... واجب الصيانة وتوضيح الحقيقة وتزييف الغشاوات التي يحوكها القصور

والظلم البشري مغطيا بها وجه الفطرة الاصيلة.

وولد هذا البحث وامثاله لينير الطريق و يضع النقاط على الحروف... و يوضح الحقيقة التي خلقت كل هذا الضجيج.

المؤلف في سطور

لم نستطع اعطاء صورة كاملة عن سماحة الاستاذ المؤلف واكتفينا باعطاء هذه السطور عن حياته اللامعة.

انه المفكر الاسلامي الكبير الشيخ مرتضى المطهري نجل العلامة الحجة المرحوم الشيخ محمد حسين المطهري.

ولد عام ١٣٣٨ هجرية قمرية في بلدة فريمان من توابع مدنية «مشهد» المقدسة حيث مدفن الامام الرضا(ع). وفي هذه المدينة درس على يدوالده العلوم الدينية مابين عام ١٣٥٢— و عام ١٣٥٤ ه . ق.

و فى رمضان سنة ١٣٥٦ هاجر الى مدينة «قم» واشتغل بدراسة العلوم الدينية في جامعتها العلمية وخصوصا الفقه والاصول والفلسفه والمنطق وكان في الاثناء يدرّس هذه العلوم ايضاً.

و بعد انتهاء هذا الفترة هاجر في شوال ١٣٧١ الى طهران واقام فيها لحد الآن. وفي طهران قام «سنة ١٣٧٤» بتدريس المنطق والفلسفة والفقه في كلية الالهيات في جامعة طهران وكان في خلال دورتين من فترة تدريسه رئيسا لقسم الفلسفة فيها. كما انه اشتغل خلال الفترة ما بين ١٣٧٤— ١٣٨٨ بالتدريس المتواصل للفلسفة والفقه— احيانا— في مدرسة ١٣٨٨ بالتدريس المتواصل للفلسفة والفقه— احيانا— فى مدرسة «مروي» العلمية.

ويمتاز استاذنا الجليل بانه يمتلك اراء دقيقة في مختلف العلوم النظر ية الاسلامية وله منذمايقرب من عشر سنوات بحث تفسيرى منظم. و يدل على تبحره في العلم ماقامت الجامعة في طهران بتكثيره و توز يعه من دروسه فيها تحت عنوان «كليات الفقه» «كليات الاصول» «كليات الفلسفة» «كليات المنطق» «كليات الكلام» «كليات العرفان».

وهو فوق كل هذا خطيب بارع و محاضر عميق وقد كانت احاديثه تذاع من راديو طهران الى سنة ١٣٨٢.

واول اثر علمي طبع له كان بشكل تعاليق على كتاب «اصول الفلسفة» للعلامة الحجة الطباطبائى وقد طبع منه لحد الآن مجلدات ار بعة.

واذا تجاوزنا المقالات الكثيرة التي طبعت في سلاسل و نشرات مختلفة، والكتيبات الصغيرة المطبوعة المتضمنة لاحاديثه المختلفة وكذلك «مجموعة المقالات» التي طبعت بدون اذنه، اذا تجاوزنا كل هذا فانا يمكن ان نذكر مؤلفاته على النحو التالي:

١ــ تعاليق اصول الفلسفة والمذهب الواقعي في خمسة مجلدات طبع منها لحد الآن ار بعة.

٢ــ قصص المخلصين في جزءين.

٣ــ الانسان والمصير.

٤ــ مسألة الحجاب.

٥ــ العدل الآلهي.

٦ــ الدوافع نحو المادية.

٧ــ الجذب والدفع في شخصية الامام علي (ع).

٨ــ الخدمات المتقابلة بين الاسلام و ايران في مجلدين.

٩ــ نظام حقوق المرأة في الاسلام.

١٠ــ سير في نهج البلاغة.

١١— الامدادات الغيبية في حياة الانسان (مجموع خمس مقالات).
١٢— عشرون حديثا.
١٣— نهضة الامام المهدي (ع).
١٤— ختم النبوة.
١٥— النبي الامي.
١٦— انماط الولاء وانواع الولاية.
١٧— الاخلاق الجنسية من وجهة نظرالاسلام.
١٨— تصحيح وكتابة حواشي كتاب التحصيل لبهمنيار بن مرزبان.
١٩— كليات العلوم الاسلامية في ٦ مجلدات (في الفلسفة والاصول والمنطق والكلام والعرفان).

وهانحن نقدم للقراء الاعزاء احد هذه البحوث الثرة— من خلال طبعته الثانية— آملين ان يوفقنا تعالى لتقديم باقي البحوث للقراء العرب في اقرب فرصة ممكنة.

والله الموفق للصواب.

محمد علي التسخيري

قم في ٨ ج ٢ ١٣٩٧

مقدمة المؤلف

هذه الرسالة هي حصيلة محاضرتين القيتا في قاعة المعهد العالي سنتي ١٩٦٨ و ١٩٦٩ بناء على دعوة الجمعية الاسلامية لطلاب المعهد العالي— في طهران— وكانتا تحت عنوان (الدوافع نحو الاتجاه المادي).

وقد ابدى الاعزة رغبتهم في طبع هاتين المحاضرتين ولذا فقد نقلوها من جهاز التسجيل وأوصلوا المسودات الي كي أقوم بتعديل بعض العبارات... وقد قنعت اولا الامر بمثل هذا التعديل اللفظي... ولكن عدلت عن الاكتفاء به— بعد ان كانت الرسالة معدة للطبع فصممت على شيء من التفصيل والتوضيح واضافة بعض المواضيع... وقد بلغ الامر في هذا ان كان التوضيح والتفصيل بمقدار ثلاثة اضعاف الاصل ليتحوا ن كراسة الى كتاب.

وموضوع بحثنا يمثل جانبا من تاريخ العقائد والافكار البشرية و من المعلوم ان تحليل الوقائع التاريخية صعب الى حد مالانها ترتبط بعوامل معقدة وخصوصا اذا كان البحث يرتبط بالتطورات العقائدية البشرية.

ولست ادعي هنا ان بحثي فى هذا الرسالة جامع مانع— كما يصطلح— ولكن آمل ان يكون قد فتح طريقا الى الغرض، وقد فصلت في بعض الاقسام واختصرت في البعض الآخر الا ان كل الفصول قابلة للتوسع.

واما ماهو المدى الذي توفق اليه هذه الرسالة اولا توفق— واذا وفقت فهل تفصل مطالبها ام لا؟— فان ذلك يرتبط بمقدار ماتؤديه هذه الرسالة من خدمة وماتحصل عليه من موقع و مايمكن ان تؤ يد به في مجال هدفها المنشود.

مرتضى المطهري

(المشهد)— ٦ ج٢ ١٣٩١هـ .

المادية

لما كنا نبحث عن الدوافع نحو الاتجاه المادي فمن الطبيعي ان نتعرف على موضوع بحثنا (المادية) من حيث المدلول الاصطلاحي المتداول فعلا، وماهي حدودها ثم نرد البحث.

ولفظ (المادية) له استعمالات مختلفة لايمكن ان تكون كلها موضوع بحثنا هذا، فمثلا قد تطلق المادية و يراد بها مذهب «اصالة المادة» بمعنى الاعتقاد بالواقع الموضوعي الخارجي لها في قبال النظر اليها كأمر فرضي ذهني عرضي من قبل (المثالية) التي تنكر اَن يكون للمادة واقع خارجي وتعتبرها من مخترعات الذهن.

و وفق هذا المصطلح يعتبر الالهيون— مسلمين كانوا اوغير مسلمين— ماديين، اذ كلهـــم يؤمنون بان للمادة واقعا موضوعيا محددا بزمان و مكان وانها حقيقة متطورة متكاملة محسوسة عينية غير ذهنية وذات آثار معينة، وكون النظرة مادية بهذا المعنى لاينافي الاعتقاد بالله والتوحيد بل يكون عالم الطبيعة بما انه (وحدة عمل و وحدة منسقة مصنوعة) افضل سبيل لمعرفته تعالى اذ تتكشف اراداته الحكيمة من خلال ملاحظة التطورات المادية الدقيقة، وهذا القرآن الكريم بنفسه يعتبر هذه الحوادث المادية آيات باهرة تقود للتعرف على الله تعالى.

وقد تستعمل هذه الكلمة (المادية) و يراد بها انكار الوجود اللامادي وحصر الوجود في العالم المادي، والقول بانه لاوجود في الكون الا وهو محكوم

بقوانين المادة و واقع في اطار الزمان والمكان والحس البشري، وان ماعدا ذلك وهم محض.

وما نبحث عنه في هذا الكتاب هو معرفة الدوافع نحو هذا الاتجاه (الحصري) وكيف توفرت العوامل التي دفعت بالبعض من افراد الانسانية لان يؤيدوا هذا الاتجاه فينفوا ماوراء الطبيعة و كل وجود لامادي، و ينكروا الله بالتالي، و يعتبروا كل ما وراء المادة عدما محضا.

الجذور التاريخية للفكرة

ليست هذه الفكرة شيئا جديدا، ولامعنى لتصورها احدى نتائج التطور العلمي الحديث، وانه وجد في القرنين الاخيرين — مثلاً — كباقي النظريات العلمية التي لم تكن معروفة من قبل ثم توصلت البشرية الى مضمونها اخيراً.
كلا! فالاتجاه المادي لايختص بالقرون الاخيرة — قطعا بل يعتبر من الافكار القديمة جدا اذ نلاحظ في الفلسفة ان الكثير من فلاسفة اليونان القدماء قبل عصر سقراط و نهضته الفلسفية كانوا ماديين منكرين لماوراء المادة.

كما اننا نجد ان البعض من افراد العصر الجاهلي المقارن لعصر البعثة كانوا يعتقدون بذلك ولذا دخل القرآن معهم في صراع عنيف، ونقل كلامهم:
«وَقَالوا مَا هِيَ الاَّ حَيَاتُنَا نَمُوْتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهلِكُنَا الاَّ الدَّهْرُ. وَمَالَهُمْ بِذَلِك مِنْ عِلْمٍ انْ هُمْ الاَّ يَظنُّونَ» ٤٥—٢٥.

المادية في العصور الاسلامية

ولورود كلمة (الدهر) في الآية الكريمة فقد اطلق على منكري الله تعالىٰ اسم (الدهر يين)، و نواجه الكثير ين من الافراد الذين كانوا دهر يين و ماديين في طول التار يخ الاسلامي و خصوصاً في العصر العباسي الذي نفذت و تسللت المذاهب الفلسفية والاساليب المختلفة فيه الى المجتمع الاسلامي. وقد استغل عدة من هؤلاء الحر ية الفكر ية في المجالات العلمية والفلسفية والدينية (طبعاً الى الحد الذي لايتنافى وسياسة العباسيين) فاعلنوا معتقداتهم و عرفوا بمسلكهم المادي و بدأوا يجادلون الالهيين، و يتباحثون معهمْ، و يعرضون أدلتهم و يشكلون على أدلة الموحدين، فيسمعون و يسمعون بكل حر ية... وهذا التار يخ الاسلامي حافل باخبارهم.

وقد كان بعض هؤلاء يعقدون جلساتهم في مسجد النبي(ص) وذلك في ايام الامام الصادق(ع)— و يتحدثون في مسائلهم وما كتاب «توحيد المفضل بن عمرو» الا نتاجا لمواجهة عقائدية معهم.

يقول المفضل بن عمرو وهو أحد اصحاب الامام الصادق (ع):

«كنت ذات يوم بعد العصر جالسا في الروضة بين القبر والمنبر. وانا مفكر فيما خص الله به سيدنا محمداً (ص) من الشرف والفضائل،وما منحه واعطاه و شرّفه به وحباه مما لايعرفه الجمهور من الامامة و ما جهلوه من فضله وعظيم منزلته وخطر مرتبته فانني

لكذلك اذا اقبل ابن ابي العوجاء فجلس بحيث اسمع كلامه فلما استقر به المجلس اذا رجل من اصحابه قد جاء فجلس اليه فتكلم ابن ابي العوجاء فقال: لقد بلغ صاحب هذا القبر العز بكماله، وحاز الشرف بجميع خصاله، ونال الحظوة في كل احواله، فقال له صاحبه: انه كان فيلسوفا ادعى المرتبة العظمى والمنزلة الكبرى واتى على ذلك بمعجزات بهرت العقول، وضلت فيها الاحلام، وغاصت الالباب على طلب علمها... فقال ابن ابي العوجاء: دع ذكر محمد (ص) فقد تحير فيه عقلي، وضل في امره فكري، وحدثنا في ذكر الاصل الذي يمشي به، ولاصانع له ولامدبر، بل الاشياء تتكون من ذاتها بلا مدبر، وعلى هذا كانت الدنيا لم تزل ولا تزال».

وهنا يتألم المفضل الما شديدا و يواجههم باعنف القول ثم يلجأ للامام الصادق (ع) يحدثه بماجرى فيسكن الامام خاطره و يعده بتلقينه علوما و بدائع للصنعة يستطيع معها ان يواجه كلام الملحدين ثم يبدأ بالقاء احاديث مفصلة فى جلسات مطولة فيكتبها المفضل مما اوجد لنا كتاب «توحيد المفضل»(١).

---

(١)ـ بحار الانوارج ٣ـ الطبعة الجديدة من ص ٥٧ـ ص ١٩٦.

فطرة الانسان: أهي موحدة ام مادية؟

اننا اذ طرحنا بحثنا في هذا الكتاب على اساس التساؤل عن الدوافع نحو الاتجاه المادي فذلك يعني اننا نتصور ان الطبيعة الانسانية طبيعة موحدة وان الاصل فيها هو التوحيد وعدم توفر هذا الانحراف، ولانها— اي المادية— خلاف الطبع والقاعدة تساءلنا عن علة هذه الحالة.

و بعبارة اخرى: فان الاعتقاد بالله تعالى يمثل صحة الانسان و سلامته في حين يمثل الاتجاه المادي الحالة المرضية المنحرفة عن الصحة والطبيعي في كل تساؤل هو البحث عن علل الانحراف والمرض دون البحث عن علل السلامة لانها توافق السير الطبيعي لنظام الخلقة.

وهذا الذى نقوله يخالف تماماً النظر يات المطروحة فيا يسمى بعلم (تار يخ الاديان) اذ يبحث الباحثون فيه عن علل الاتجاه الديني في حين اننا لانرى مجالا للتساؤل عن ذلك بعد ان نعلم انه الامر الذي تدفع الفطرة الانسانية نحوه، وانما ينبغي البحث عن سر الاتجاه اللاديني عند بعض الناس.

ولسنا نحاول —هنا— ان نبحث في تفاصيل هذا الجانب واثبات ان الاتجاه الديني اصيل في حياة الانسان في حين يكون الاتجاه المادي امرا غير طبيعي، فذلك لامجال له هنا ولايرتبط به موضوعنا الاصلي.

على انه يجب الالتفات الى اننا حينما ندعي فطر ية الدين فاننا لاندعي ان الدين عندما يطرح على الصعيد الفلسفي والعلمي فسوف لن يوجد اي

تساؤل حوله، كلافاننا لانقصد ذلك فان هذه المسألة- مثلها في ذلك مثل اي مسألة اخرى- وان كانت تؤيدها الغريزة الفطرية الا انها عندما تطرح فكريا تتواجد بعض الاشكالات والشكوك والشبهات للمبتدئين فيرد عليها بحلول رائعة بنفس المستوى.

وعلى هذا فلسنا نريد ان نعرض عن الشكوك الحاصلة لبعض الافراد -واقعا- او نعتبرها ناشئة من سوء سريرتهم بل اننا نعتبر حدوث بعض الشبهات والشكوك في هذا المجال وعندما يحاول الانسان التعرف على صورة اكثر تفصيلا في هذه المسائل، نعتبرها امرا طبيعي الحصول. وتكون هذه الشكوك دافعا للتحقيق والدقة والبحث العميق ولذا فنحن نقدس مثل هذه التشكيكات البناءة الباحثة عن الحقيقة لانها مقدمة اليقين والاطمئنان. وانما يذم الشك عندمايتحول الى (وسواس) مهدم يشغل الانسان فكرا و عملا و ذلك كمانرى بعض الافراد الذين امتهنوا مهنة التشكيك لا لشئ الا للتشكيك، فهم يلتذون لهذه القدرة و يرون تكاملهم الفكري تاما بوصولهم الى مرحلة التردد والتشكيك، واذا كان الشك الاول مقدمة للكمال فالشك الثاني مقدمة للانحطاط. و من هنا نقول ان الشك منعطف ومعبر رائع لكنه منزل و مقام سئ.

وهذا البحث يوجه الى افراد و جماعات اعتبرت الشك آخر مراحل سيرها و ملجأها الاخير، والمادية- كمانعتقد- وان ادعت لنفسها انها مذهب قاطع جازم و ان للمعرفة قيمتها الحقيقية عندها الا انها في الواقع من مذاهب الشك.. وهذا هو بالضبط مايقوله القرآن في هذا الصدد فتقول الآية الكريمة:

«وَمَالَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إنْ يَتَّبِعُونَ إلاَّ الظَّنَّ وَإِنَّ الظنَّ لاَيُغْني مِن الْحقِّ شَيْئاً» ٥٣-٢٨.

المادية في القرون الاخيرة

من الواضح ان المادية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر تحولت الى مدرسة فكرية بعد ان لم تكن كذلك اما مانراه من نسبة المادية الى بعض المدارس اليونانية فلانرى لذلك مبرراً وذلك ان اغلب مؤرخي الفلسفة لم يكونوا فلاسفة ولم يفرقوا بين المدرسة الفكرية والتمايل نحو مضمون الفكرة فما ان تلوح لهم بعض الكلمات من بعض الفلاسفة حول القدم الزماني للمادة او ماهو من هذا القبيل حتى يتصوروا ان لازم ذلك انكارالله و انكار عالم ماوراء الطبيعة. و من هنا نقول انه لم يثبت –بنظرنا– انه كانت هناك مدرسة فكرية مادية وانما كل ماكان هو تمايلات فردية نحو المادية.

وهذا بعينه هو الذي اوجد احتمال ان يكون حصول المادية بشكل مدرسة مرتبطا بشكل مباشر مع العلم والتقدم العلمي.

ومن الطبيعي ان يسعى الماديون لان يؤكدوا هذا الترابط كي يذعن الآخرون بان علة نضج المادية ورواجها في القرن الثامن عشر والتاسع عشر هو ظهور النظريات العلمية وتوسع الفكر التجريبي مما جر البشرية للايمان بالمادية!!

هذا الكلام في الواقع اقرب الى الهزل منه الى الجد، فالتمايل نحو المادية كان في العصور القديمة سواء بين الطبقات المثقفة اوالجاهلة، والامر كذلك في العصرالحاضر فكما اننا نجدبين تمام الطبقات افرادا ماديين نجد ايضا– على

مختلف المستويات و خصوصاً في طبقة العلماء- اتجاهات معنوية الهية تؤمن بماوراء الطبيعة.

ولو صح هذا الذي يدعيه الماديون وجب ان نجد الانحراف نحو المادية موازيا لسير التطور العلمي و وجود العلماء الكبار في العالم، وان تكون الاتجاهات المادية في الطبقة العلمية اكثر من غيرها وان يكون التقدم العلمي عند اي فرد ملازما لتقريبه من المادية! مع ان الواقع يكذب ذلك تماما. فاننا كما نلاحظ اليوم افرادا معروفين مثل (برتراند راسل) الذي يعد نفسه الى حد بعيد ماديا و يقول «ان البشرية وليدة عوامل لم توجد وفق تدبير مسبق، اوغاية مقصودة فاصل الانسان هو النمو و التطور وحتى عواطفه مثل الامل و الخوف والحب والعقيدة فانها ليست الا مظهرا من مظاهر التلاقى العشوائى للذرات المختلفة»(١)وبهذا ينكر(راسل)وجود القوة العاقلة المدبرة الحاكمة للكون، وان كان يصف نفسه احيانا بانه من الشكاك واللاادريين، في نفس الوقت الذي نشاهد فيه امثال راسل نشاهد انشتاين نابغة العلم في القرن العشرين يقف في الطرف المقابل لنظرة راسل فيقول «في عالم المجهول توجد قوة عاقلة قادرة يكون هذا العالم شاهدا على وجودها»(٢). فهل من الممكن ان يقال: ان راسل كان مطلعاً على المفاهيم العلمية في حين لم يكن انشتاين بهذا المستوى؟! او ان نقول ان الفيلسوف الفلاني في القرن الثامن عشر اوالتاسع عشر كان مطلعا على المفاهيم العلمية في عصره في حين كان باستور المتدين الموحد جاهلا بذلك؟!

وهل يمكن أن يقال ان ويليم جيمس الرجل الموحد بل العارف المتعبد في عصره او بركسون او الكسيس كارل و امثالهم لم يكونوا مطلعين على مفاهيم عصرهم العلمية بل كانوا يفكرون بعقلية ما قبل الف عام في حين ان

(١)- الله يتجلى في عصر العلم «الطبعة الثالثة ص ٩٩» كما ينقله ايرونيك و يليم بنلوج.

(٢)- كتاب الله يتجلى في عصر العلم الطبعة السادسة ص ٧٦ كما ينقله مادلين بوكس كريدر.

البعض الذي لم يكن يملك معشار مايملك هؤلاء الافذاذ من معلومات، ولم يعتقد بالله... نقول عنه انه كان الاكثر اطلاعا على النظر يات الحديثة.

اننا نشاهد احيانا عالمين ر ياضيين احدهما يعتقد بالله والدين والثاني مـــادي، وهكذا قديرى عالمان فيز ياو يان و عالمان من علماء الاحياء احدهما مادي والآخر ذو فكر الهي. اذن لايمكن المجازفة والقاء القول على عواهنه و ادعاء ان العلم بتقدمه قد نسخ الايمان بعالم ماوراء الطبيعة بل ان هذايعد من كلام الطفولة التي لا تعي ماتقول!

وانما يليق بناان نبحث— بدقة— عن العامل الذي اخرج المادية في اوربا و مهد لان تتحول الى مدرسة فكر ية لها اتباع كثيرون...هذا وان كان القرن العشر ين قدحد كثيرا من تقدم المادية، بل يمكن القول بانه الحق بها نوعا من الهزيمة. اننا نرى ان هذه الاتجاهات المادية العامة لها سلسلة من العوامل التاريخية والاجتماعية التي تحتاج الى استعراض شامل نكتفي منه بما يلي مدركين اننا لم نعرفها جميعا وان هناك مجالا للبحث بصورة اوسع فيها، وقدعثرنا على علل ذكرناها، ونحتمل ان يعرف الذين لهم معلومات اكبر في المستو يات الاجتماعية و خصوصا في تار يخ اور با، ان يعرفوا عللا اخرى وهذا ما توصلنا اليه في هذا المجال:



قصور المفاهيم الكنسية

تعتبر الكنيسة— سواء من زاو ية قصور مفاهيمها التي عرضتها في الالهيات او من زاو ية سلوكها اللاانساني مع عامة الناس و خصوصا مع الطبقة المثقفة المتحررة فكر يا— تعتبر من العلل الرئيسة لتمايل العالم المسيحي بشكل مباشر والعالم غيرالمسيحي بشكل غيرمباشر نحو المادية و سنبحث في هذا العامل على صعيدين هما:

١— قصور المفاهيم الكنسية عن (الله وماوراء الطبيعة).

٢— العنف الكنسي

اما على الصعيد الاول فنقول:

في القرون الوسطى حيث سلمت مسألة (الله) الى القساوسة، حدثت سلسلة من المفاهيم الطفولية جدا وغير الناضجة حول الله، وكان ذلك بشكل لايتفق مطلقا مع الحقيقة و مثل تلك التصورات ليست لا تقنع الاذكياء والواعين فحسب بل تنفرهم وتحولهم الى اعداء ألداء للمدرسة الالهية.

التصوير الانساني لله:

اعطت الكنيسة صورة انسانية لله وعرضته للاخرين في قالب بشري. وقد تلقى الافراد صورة الله في قالبها البشري منذ الطفولة، وتحت تأثير النفوذ الديني للكنيسة ولكنهم بعد النضج العلمي ادركوا أن تلك الصورة لا تتفق مع الموازين العلمية والعقلية الصحيحة.

ومن زاوية اخرى لم يكن أغلب الناس يمتلكون قدرة كافية من النقد ليعوا انه يمكن ان تمتلك المسائل المتعلقة بماوراء الطبيعة نصيبا من الواقع و صورة معقولة وان الكنيسة هي الخاطئة. ولذا فانهم لما رأوا ان المفاهيم الكنسية لا تتلاءم و المقاييس العلمية، انكروا الامر من اساسه.

وقد كتب اربعون عالما اربعين مقالا في اثبات وجود الله وقد ترجم الى العربية بعنوان (الله يتجلى في عصر العلم) حاول كل منهم ان يثبت تلك المسألة من زاوية تخصصه— و كانوا مختلفي الاختصاص— وقد ذكر احد هؤلاء المفكرين و هو (والتراوسكار لندبرك) في تحقيق خاص ضمن بحثه عن مبررات اتجاه البعض نحو المادية، ذكر ان هناك علتين: والاولى منها ما ذكرناه اي عدم نضج المفاهيم الكنسية التي كانت تعطى بهذا العنوان في البيت او في الكنيسة و نحن اذ نذكر اسم الكنيسة فليس ذلك لان مساجدنا و منابرنا يحتلها دائما افراد و اعون قادرون يعلمون المفاهيم الدينية و يعلمون ماذا يعلّمون لانهم مطلعون على عمق التعاليم الاسلامية، بل ان ذلك —اولاً— لكون

بحثنا في علل التمايل نحو المادية، وهذا التمايل انما حصل في المجتمعات المسيحية لاالاسلامية، وما وجد في العالم الاسلامي من تمايل فانه انعكاس وتقليد للاتجاه الاوروبي، وثانيا– لانه كان يوجد في البيئة الاسلامية وعلى مستوى الفلاسفة والمفكرين مدرسة بامكانها ان تجيب على تساؤلات كل محقق فتمنع من ان ينجر الامر الى ما انجر اليه في اوربا في حين عُدم المحيط الكنسي ذلك.

وعلى اي حال فان لند برك يرى ان هناك عللا متعددة لعدم اتجاه بعض العلماء لادراك وجودالله من خلال مطالعاتهم العلمية ومنها علتان:

الاولى انه غالبا ما كانت الظروف السياسية المستبدة اوالوضع الاجتماعي اوالتشكيلات الادارية توجب انكار وجود الخالق.

والثانية هي ان الفكر الانساني يقع دائماً تحت تأثير بعض الاوهام وحتى لولم يكن للشخص اي مبرر للعذاب الروحي والجسي فان فكره قد لايكون حراً تماماً في مجال اختيار الطريق الصحيح. ففي العوائل المسيحية كان اغلب الاطفال يؤمنون في اوائل عمرهم بوجود اله شبيه بالانسان. وكأن الانسان خلق بشكل الله، وهؤلاء الافراد انفسهم عندما يردون المحيط العلمي ويتعرفون ويمارسون المسائل العلمية يجدون هذا المفهوم الانساني الضعيف عن الله لايمكنه ان يصمد امام الدلائل المنطقية والمفاهيم العلمية، وبالنتيجة وبعد مدة من الزمان حيث يذوب اي امل لاي انسجام يترك المفهوم الالهي تماما ويخرج من ساحة الفكر، والعلة الهامة لهذاالامرهي أن الدلائل المنطقية والتعريفات العلميـــة، تؤثر أثرها فتبدل معتقدات هؤلاء ووجدانياتهم السابقة، فيكون احساسهم بان ايمانهم السابق بالله كان ايمانا مغلوطا الى جنب العوامل النفسية الاخرى باعثا على تألم وانزجار الانسان من هذا المفهوم وانصرافه بالكلية عن المعرفة الالهية(١).

(١)– «الله يتجلى في عصر العلم» ص ٥١.

وخلاصة الحديث

هي ان الشئي الملاحظ في بعض التعليمات الدينية— وقد يوجد عندنا ايضاً الى حدما— هو ان يعطى مفهوم بخصائص معينة للطفل الصغير فينطبع في ذهنه، وعندمايكبر و يتوفر على بعض المعلومات يجد أن ذلك غيرمعقول ولايمكن ان يوجد فضلا عن ان يكون الها اوغيراله، ولذا فهو ينكر الالوهية بلا اي تفكير اوتصور لامكان ان يوجد مفهوم صحيح لتصوراته المسبقة كلا و انما يتصور أن ماينكره هوعين ما يؤمن به المؤمنون فهو ينكر الله لانه ينكر هذه الصورة المبتدعة في مذهبه والتي اوحت بها اوهام العوام، دون ان يتصور ان الله الذي ينكره— حسب مايفهمه هو عنه— ينكره المؤمنون ايضا على تلك الصورة فانكاره ليس انكاراً لله بل انكار لماينبغي ان ينكر، يقول فلامار يون في كتابه (الله في الطبيعة) «ان الكنيسة عرضت الله على اساس ان المسافة بين عينه اليمنى و عينه اليسرى تعادل ٦٠٠٠ فرسخ»! ومن البديهي جدا ان الافراد الذين يملكون حظا من المعرفة— ولو قليلا لايمكنهم الاعتقاد بهذا الموجود.

الله من زاوية نظر اوغست كونت

ينقل فلامار يون عن اوغست كونت — وهو مؤسس المذهب العلمي «اليوسيتوي» — قولاً يعبر اصدق تعبير عن الصورة الالهية التي كان يتصورها آنذاك العلماء امثال كونت في المحيط الكنسي اذ يقول كونت «لقد عزل العلم أبا الطبيعة عن عمله و ساقه الى الانعزال. بعد ان قدر له خدماته المؤقتة وقاده الى قمة عظمته» و يقصد بذلك ان كل حادثة كانت تحدث في الماضي كانت تعلل بالاستناد الى الله فعندما تصيب الشخص الحمى يثور هذا السؤال لماذا اصابته الحمى؟ و من الذي اوجدها؟ والجواب حينذاك هو ان الله هوالذي أوجد الحمى ولم يكن هذا الجواب يعني ان الله هوالذي يدبر الكيائنات و يحركها ومن هنا نسبت الحمى اليه بل ان ذلك الجواب يعني ان الله مثله مثل الموجود الخيالي المهول او الساحر الذي يسحر من عالم الغيب — صمم فجأة و بدون اية مقدمات على ان يخلق الحمى فخلقها!! في حين جاء العلم بعد ذلك فاكتشف ان المرض لم يأت به الله وانما اوجده نوع خاص من الميكروبات وهنا يتراجع الله خطوة الى الوراء ثم يكشف العلم علة مجيئ الميكروب فيتأخر الله خطوة اخرى وهكذا يكشف العلم العلة تلو العلة و يتراجع الله خطوة خطوة بالمقدار الذي اتسعت فيه العلوم وهكذا امتلك العلم صفة التعميم و كشف العديد من علل الحوادث

وحصل اليقين بان تلك المعاليل المجهولة العلل تمتلك عللا من سنخها، فأقال الانسان الله عن عمله لانه قد استنفذ غرض الايمان به فلا محل له في علل الوجود. فعادالله شبيها بعامل في مؤسسة اسنداليه عمل مهم — اضطراراً — حتى اذا تواجد الافراد ذوي الخبرة والاطلاع الاكثر فانه يفقد مهامه بالتدريج حتى يبقى بلاعمل وحينها فان مدير المؤسسة سيقدم له شكر الهيئة المشرفة على خدماته السابقة و يقبل عذره للاستقالة الى الابد و يبلغه وثيقة انهاء خدماته ويمنحه الاجازة الدائمة!!

والملاحظ ان اوغست كونت يعبر عن الله بانه (ابوالطبيعة) وهو تعبير عن الاسلوب الفكري الكنسي له، فهو وان كان يخالف الكنيسة الا ان اسلوب تفكيره اسلوب كنسي اذلم يستطع ان يحرر فكره من تأثيراتها واطرها المنحرفة.

ثم ان كلام اوغست كونت يبدي لنا — بوضوح — ان الله — من وجهة نظره يشبه جزءا معينا من اجزاء العالم وانه عامل الى جنب باقي العوامل الكونية الا انه عامل خفي مجهول. و من زاوية اخرى فان الحوادث الكونية تنقسم الى نوعين: معلومة العلة ومجهولتها، و يفسر النوع الاول على اساس ذلك العامل الخفي و كلما اكتشف السبب المادي للحوادث خرجت عن نطاق تأثير ذلك العامل المجهول وصغرت دائرة تأثيره.

ان هذا النمط من التفكير لم يكن اسلوبا خاصا بكونت و انما كان هوالاسلوب العام لذلك العصر.

الواجب الالهي

فالعمدة في البين ان نشخص بدقة مقام الالوهية وواقعه في هذا الكون، فهل ان مقام الالوهية يعني ان نجعل الله في الوجود الى صف احد موجودات هذا العالم كجزء منه ثم نخصه بعمل معين من بين الاعمال في العالم

كجزء من برنامج لتقسيم العمل في الكون! وعند محاولة تشخيص حدود وظيفة الله نستقرئ الآثار المجهولة العلة من بين مجموع الظواهر والآثار في الكون فننسب تلك الآثار المجهولة العلة الى الله و بتعبير آخر، نبحث عن الله في اطار مجهولا تنا و من الطبيعي حينذاك ان كل اكتشاف علمي سوف يضيق نطاق المجهولات فتضيق دائرة الوظيفة الالهية وهكذا حتى نصل الى الحد الذي نستغني فيه عن فرض وظيفة الهية بعد انكشاف المجاهيل البشرية بمجموعها

و وفقا لهذا الاسلوب من التفكير فان بعض الموجودات الكونية فقط هي التي يمكن أن تعد آيات و مظاهر لعظمة الله و براهين على وجوده وهي خصوص الموجودات المجهولة العلة اما التي اكتشفت اسرارها وعللها فلا كشف لها عن الذات الالهية.

...وهنا يقع الانسان في دهشة كبرى عندما يواجه هذا المنطق! فما اعظم هذا الغلط والضلال في هذا المجال! وما اكبر الجهل الذي يعبر عنه في مجال معرفة الله ــسبحانهــ فيلجأ للقرآن و يردد معه «وَما قَدَرُوا اللّهَ حَقَّ قَدْرِهِ» (٦ــ٩).

ان من اوليات معرفة الله هي انهــ تعالىــ اله كل العالم وان نسبته الى جميع الاشياء على حد سواء، وانها كلها مظاهر لقدرته وعلمه وحكمته وارادته و مشيئته، وآيات تحكي كماله وجماله وجلاله بلا فرق في ذلك بين معلومة العلة ومجهولتها، فالعالم كله قائم بذاته تعالى، وهو متقدم على الزمان والمكان، والمكانيات، متناهية اوغير متناهية اي سواء كانت سلسلة الزمان منتهية او ممتدة من الازل الى الابد، اوكانت الابعاد المكانية والفضائية منتهية الى مكان معين أم لا و بالتالي سواء كانت دائرةالموجودات أعم من كونها في مكان و زمان غير متناهيين او متناهيين كل هذهــ على أي فرضــ متأخرة عن ذاته و وجوده، وهي فيض من فيوضه.

فمن الجهل الفظيع ان نفكر تفكيرا كنسيا وننتظرــ مثل اوغست

كونت– ان نكتشف مرتبة وجود الله في زاوية معينة وضمن بحثنا عن علة شيء خاص... وحينها نحتفل، ونفرح... ان قدوجدنا الله وعثرنا عليه، اما اذالم نجده تشاءمنا وأنكرنا وجودالله رأسا.

وعلى العكس من هذا النمط الواطئ من التفكير فانه يجب أن ننكر الله في هذه الصورة فقط أي في الصورة التي يكون فيها جزء اكباقي أجزاء العالم و يكتشف– ضمن البحث عن ظواهر الكون– كظاهرة من الظواهر، فليس ذلك الها ويجب انكاره قطعاً.

واذا أردنا أن نعبر عن ذلك بلغة اوضح قلنا ان هذا الاسلوب من التفكير شبيه بحالة شخص يبصر ساعة يدوية و يقال له ان لها صانعا فيذهب ليبحث عن صانعها ضمن أدواتها وأجزائها المشكلة لها وعندما لايعثر على اي اثر لمثل هذا الصانع يعود فينكر وجوده، او بحالة شخص تقدم اليه بدلة مخيطة بشكل أنيق و يقال له ان لها خياطا ماهرا فيذهب ليبحث عن هذا الخياط في جيوبها واذا لم يعثر عليه ينكر ان لها خياطا مطلقا.

ان مثل هذا النوع من التفكير غلط مائة بالمائة من وجهة التصور الاسلامي. وان الله– من هذه الوجهة– لايقف الى صف العلل الطبيعية لنقول ان هذا الموجود الخارجي صنعه الله او العلة الطبيعية المعينة.

كلا! ان هذا الترديد غلط محض ولامعنى له، فلا ترديد ولا مجال لعبارة (أو) بين الله والعلل الطبيعية ليأتي هذا السؤال بهذا النمط.

ومثل هذا التصور تصور لا الهي تماماً فان التصور الالهي الصحيح هو ان ينظر للكون من أوله الى آخره جميعا كوحدة متناسقة خلقها الله، لاأن يركّز على جزء من هذه الوحدة فيتساءل من الذي صنعها أهوالله أم الطبيعة؟ فاذا لم نعرف العلة بوضوح نسبناه الى الله، اما لوعرفنا علته قلنا هومخلوق للطبيعة ولاربط له بالله تعالى.

المراحل التاريخيه: الثلاث لاوغست كونت

يقسم كونت مراحل الحياة الانسانية الى ثلاث مراحل و ممايؤسف له ان نجد ان مثل هذا التقسيم مقبول الى حدما وعلى اختلاف في درجات القبول في حين نجدانه يمثل تصورا طفوليا لاأكثر عند من لهم أدنى اطلاع على الفلسفة الاسلامية.

فهو يقول ان البشر ية مرت في حياتها بالمراحل الثلاث التالية:

١ــ المرحلة الالهية:

حيث كان الانسان يفسر الحوادث بتفسير يربطها بعالم ماوراء الطبيعة، فهو يرى ان علة كلى شيئ هوالله اوالآلهة.

٢ــ المرحلة الفلسفية:

وقد توصل الانسان فيها الى مبدأ العلية، الا انه لم يكن قد توصل الى معرفة علل الاشياء بالتفصيل فهوــ لايمانه بمبدأ العليةــ يحكم بأن أي حادثة لابد وان تمتلك، علــة موجودة في نفس الطبيعة. وهكذا فقد توصل الى وجود

قوى في الطبيعة، وحكم اجمالاً بأن الطبيعة تحوي سلسلة من القوى التي تشكل المحرك الاساسي لكل ظواهرها.

ولما كان الانسان في هذه المرحلة- يفكر تفكيرا كليا فلسفيا فانه لم يستطع ان يبدي رأيه الا في مجال «ان لكل حادثة علة». اما تشخيص هذه العلة وتعيينها فان ذلك لم يكن بمقدوره.

المرحلة العلمية:

وقدتوصل الانسان في هذه المرحلة البشرية الى معرفة علل الاشياء في الطبيعة بالتفصيل.

وقد أعرض الانسان في هذه المرحلة عن التفكير الكلي الفلسفي واتخذ لنفسه اسلوب التجربة والملاحظة العلمية وبدأ يعلل الظواهر بعضها بالبعض الآخر.

لقد آمن الانسان في هذه المرحلة ان هناك ترابطا مستحكما بين الظواهر، الامر الذي صححه العلم وأكده مما دعانا لتسمية هذه المرحلة بالمرحلة العلمية.

هذه هي الدورات التاريخية الثلاث التي بينها اوغست كونت وهي وان أمكن أن تمتلك جانبا من الصحة في مجال النظر السطحي للعامة بمعنى انه في احدى المراحل يرى الناس ان علة احدى الحوادث -كالمرض- مثلا هي الموجودات غير المرئية كالغيلان والجن وأمثال ذلك -كما انه يوجد الآن بين المثقفين وحتى الاوربيين من يعتقد بذلك ولكن هؤلاء اطلعوا على وجود نظام طبيعي وعينوا علل المرض بما يحيط بالمريض من أمور، وعرفوا اجمالاً ان هناك تأثيرات من جانب الطبيعة كانت هي السبب في هذا المرض تماما كما يتصور كل اولئك الذين لم يطلعوا على الطب ولكنهم يؤمنون بالتنظيم الطبيعي.

أما في المرحلة الاخرى فقد اكتشفوا الروابط بين الظواهر عن طريق التجربه العلمية، وهذا ايضاً ليس بالامر الجديد فقد كانت هذه النظرة

قديماكما هي موجودة اليوم، وان كان التمايل الانساني نحو معرفة الظواهر وتفسيرها ببعضها أصبح اشد في المرحلة الجديدة. الا أن تقسيم مراحل الفكر البشري على هذا النحو أمر غيرصحيح، فاذا أردنا ان نقسم مراحل الفكر البشري وجب علينا ان نلاحظ تطورات آراء المفكر ين— لاعامة الناس و جمهورهم— فنجعلها مقياسا لتميز الدورات عن بعضها، و بتعبير آخر يجب علينا أن نأخذ بعين الاعتبار النظرة الكونية لقمم الفكر الانساني وحينذاك نجد ان تقسيم اوغست كونت لم يكن الاخرافة، فلم يمرالفكر البشري— الذي يمثله المفكرون في كل دوره— بمثل هذه المراحل الثلاث المزعومة.

فمن زاو ية المنطق الاسلامي يمكن أن تجتمع هذه الانماط اجتماعا من نوع خاص بمعنى انه في شكل خاص من التفكير نسميه —نحن— بالتفكير الاسلامي يمكن ان تجتمع الانماط الثلاثة معا، و بعبارة أخرى فانه يمكن أن يكون الفرد في هذا المنطق يمتلك أسلوبا فكر يا الهيا و فلسفيا و علميا. فمن وجهة نظر المفكر المطلع على الفكر الاسلامي ليست هناك مسألة من هذا القبيل اي ان علة الحادثة هل هي مايؤكده العلم او ماتبينه الفلسفة على شكل قوة او ان علتها مايسمى باسم (الله)؟

فيجب اذن ان يذكّر أمثال أوغست كونت بأن هناك أسلوبا رابعاً في الكون غفل عنه ولم يأخذه بعين الاعتبار وهو الاسلوب الجامع.

٢— العنف الكنسي:

بيّنا— فيما سبق— دور الكنيسة في تموين الاتجاه المادي من زاو ية قصور المفاهيم الالهية الكنسية، ولكن للكنسية دور آخر مهم في مجال دفع الناس الى أحضان انكارالله وقديكون هذا الدور أهم من دورها الاول وهو دور تحميل العقائد والنظر يات الكنسية الخاصة في المجالات الدينية والعلمية

على الناس وسلبهم أي نوع من أنواع الحر ية العقائدية في هذه المجالات.

فقد كانت للكنيسة– علاوة على العقائد الدينية الخاصه سلسلة من المبادئ العلمية حول العالم والانسان كان لها غالباً جذور فلسفيه يونانية ثم تقبلها بالتدر يج العلماء الكبار في الدين المسيحي فعادت أصولاً مسيحية الى جنب أصول العقائد المذهبية، وصارت مخالفة تلك (العلوم الرسمية) أمرا ممنوعا بل ان الكنيسة قد حار بت كل مخالفة من هذا القبيل.

ونحن لن نحاول التعرض هنا لمسألة الحر ية العقائدية الدينية وان مثل هذه المبادئ العقائدية لايمكن الاجبار عليها وانما يجب التحقيق الفكري الحر النز يه حولها والا فالضغط الفكري يخالف روح المذهب والدين القائمة على أساس الهداية. ذلك ان الاسلام هوالذي حمل لواء الاطروحة الداعية الى التحقيق في أصول الدين ونبذ التقليلد العقائدي الاعمى والتحميل الفكري، خلافا للمسيحية التي تعتبر أصول الدين من (المناطق المحرمة) على العقل البشري.

ان خطأ الكنيسة الاساسي كان يكمن في جهتين أخر يين هما:

الاولى:

جعلها بعض المعتقدات العلمية البشر ية الموروثة عن الفلاسفة الاقدمين وعلماء الكلام المسيحين، الى جنب المبادئ الدينية الاصيلة واعتبارها كل مخالفة لها موجبة للارتداد عن الدين.

الثانية:

انها لم تكن لتكتفي بمتابعة من يعلن ارتداده وطرد كل من ثبت ارتداده من المجتمع المسيحي وانما أنشأت جهازا بوليسيا يتتبع عقائد الناس ويحلل ما في ضمائرهم و يسعى لان يثبت التهمة بادنى مناسبة على المفكر، فما ان تبرق له اقل علامة على مخالفة لتلك العقائد الدينية في فرد اوجماعة حتى ينصب العذاب الاليم على ذلك الفرد او تلك الجماعة بشكل فظيع جدا.

و من هنا فلم يكن العلماء والمحققون ليجرأوا على التفكير فيما لا تراه الكنيسة واقعا علميا، اي كانوا مكرهين على التفكير بما تفكر به الكنيسة. وقد خلق هذا الضغط الشديد على الافكار من القرن الثاني عشر الى القرن التاسع عشر في اقطار مثل فرنسا، وانكلترا والمانيا، وهولندا، والبرتغال، و بولندا واسپانيا، خلق ردود فعل سيئة جدا بالنسبة للدين بشكل عام.

انشأت الكنيسة محاكم تسمى بـ «الانكيز يسيون» او محاكم «تفتيش العقائد» و اسمها يدل على الغرض منها و يتحدث و يل ديورانت عن هذه المحاكم وكيف كانت لمحكمة تفتيش العقائد قوانين و لوائح خاصة بها، فقبل تشكيل ديوان المحاكمات في مدينة يعلن من على المنابر والكنائس، الامر الصادر بالايمان و يطلب من الناس ان يوصلوا الى اسماع اعضاء محكمة التفتيش اخبار كل ملحد ولاديني ومبتدع، فكانوا —بهذا— يحرضونهم على النميمة واتهام الجيران، والاصدقاء والاقارب، و يضمن للنمامين ان تبقى اسرارهم تحت طي الكتمان، اما من كان يعرف ملحدا ولم يفضحه وعمل على اخفائه في منزله فانه سيبتلي باللعن والتكفير.. وكانت وسائل التعذيب تختلف باختلاف الامكنة والازمنة فتارة كانوا يشدون يدي المتهم الى الخلف ثم يعلقونه بها، كما ان من الممكن ان يوثقوه وثاقا محكما بحيث لايقدر على الحركة ثم يضخون الماء في بلعومه حتى يختنق كما كان من الممكن ان يشدوا الحبال في يديه و رجليه بقوة هائلة بحيث تخترق الحبال اللحم فتصل الى العظم... وفي موضع آخر يقول ان عدد الضحايا من عام ١٤٨٠—١٤٨٨ اي خلال ٨ سنوات يقدر بـ ٨٨٠٠ محروق و ٩٦٤٩٤ محكوما بالاشغال الشاقة والعقوبات الاخرى، ومن عام ١٤٨٠ الى ١٨٠٨ احرق ٣١٩١٢ شخصا وحكم ٢٩١٤٥٠ شخصا بالاشغال الشاقة و باقي العقوبات الشديدة»(١).

---

(١)— يراجع قصة الحضارة ج ١٨ ص ٣٥٠ و ص ٣٦٠ من الترجمة الفارسية والجزء ١٦ من الترجمة العربية.

وقد عنون جورج سارتن استاذ تاريخ العلم المتخصص واحد رواده المعروفين في كتابه (الاجنحه الستة) فصلا بعنوان (السحر) يرينا فيه ماذا فعلته الكنيسة من جنايات باسم مكافحة السحر فيكتب قائلا «ان العلماء الالهيين ورجال الدين اعتبروا— عن شعور او لاشعور— ان الزندقة والسحر شئ واحد، فان الانسان يصل بسرعة الى استنتاج يقول: -ان من لايتفقون معي هم اناس او باش حقراء!

وكان السحرة رجالا او نساء باعوا ارواحهم للشيطان— وعلى فرض ان يكون الزنادقة وغير المتدينين يمتلكون علاقة من نوع ما مع الشيطان فان عقابهم وتنبيههم وتعذيبهم كان يعتبر جائزا بكل سهولة... اما اولئك المتدينون المستقيمون على دينهم فكان من الممكن ان يقولوا لانفسهم: هؤلاء المشاغبون المثيرون للفتن سحرة ويجب ان نعاملهم كذلك فهم لايستحقون ان يمتلكوا ايمانا صحيحا ولا ان يقعوا موقع العفو».

ثم يحدثنا جورج سارتون عن كتاب باسم «مطرقة السحرة» كتبه قسيسان دومينيكيان بايعاز من البابا اينو سنت الثامن (وقد احتل كرسي البابوية من ١٤٨٤ الى ١٤٩٢م) وهو يشكل في الحقيقة تعليمات لكيفية تفتيش عقائد المتهمين بالزندقة والسحر فيقول: «وكتاب (المطرقة) يعتبر تعليما عمليا لارشاد المفتشين لعقائد الناس فكانت تبدو فيه اساليب كشف السحرة والحكم عليهم وعقابهم... وكان الخوف من السحرة يشكل العلة الاصلية لقتلهم ونفس قتلهم كان يسبب ازدياد التخوف فقد ابتلى العامة آنذاك بمرض نفسي شعبي لم يرله شبيها الى عصر النور الحاضر. وقد سجلت محاضر الجلسات اناسا غيرطيبين بل كانوا يتصورون انفسهم اعلى من النمط الاعتيادي من الناس —على الاقل— اليسوا هم الذين يعملون و يسعون بجهد متواصل لاعلاء كلمة الحق واسم الله؟!

وقد سبب نيكو لارمي مفتش عقيدة لورن ان يحرق ٩٠٠ ساحر خلال

خمسة عشر سنة (من ١٥٧٥ الى ١٥٩٠)م وكان رجلا ذا وجدان وقد احس بانه مذنب في اخر عمره لانه غض النظر عن قتل بعض الاطفال وهل يستطيع احد ان يتجنب قتل ولد الافعى؟ وقد اصدر بتر بينز فلد اسقف ترز امرا باعدام ستة آلاف وخمسمائة شخص».

ثم يقول:

«ما ان يصل مفتشو العقيدة الى ناحية جديدة حتى يعلنوا انه يجب على من يظن سوءا بساحر ان يقدم معلوماته، واذا اخفى احد معلوماته فانه يتعرض للنفي و يؤخذ مبلغ كغرامة على ذلك ».

«وكانت مسألة تسليم المعلومات في هذا المجال تتخذ صبغة واجب ولايفشى اسم من يعطيها، اما المتهمون— وكان من الممكن ان يكون بينهم اناس وشى بهم من لهم عدواة شخصية و بدون حق معهم— هؤلاء لايخبرون بنوعية التهمة المنسوبة اليهم ولا بالادلة المقامة ضدهم. فانّه كان يفترض و يقبل ان هؤلاء اناس مذنبون ومسيئون وان عليهم ان يثبتوا معصيتهم، وكان الحكام يستعملون كل الوسائل الفكر ية والبدنية ليجبروا هؤلاء على الاقرار بالذنب وافشاء اسماء المتعاونين معهم، ولاجل ترغيبهم كانوا يعدونهم بتخفيف العقوبة، ولكن اولئك المحكمين كانوا يتصورون ان ليس هناك اي ملزم اخلاقي للوفاء بالعهد المعطى للسحرة وغيرالمتدينين الا انهم كانوا يلتزمون بهذا الوعد خلال مدّة قليلة يقول فيها المتهم كل ما يقال. وكان هؤلاء يجيزون لانفسهم اي عمل خارج عن حدود الشرف يعامل به هؤلاء المتهمون لانه يملك هدفاً مقدساً وكلما كانوا يعذبون الناس كانوا يرون ذلك اكثر ضرورة. وكل هذا الذي قلناه يمكن ان يؤ يد بكل سهولة عند مراجعة (المطرقة) والكتب الاخرى وكذلك و بشكل اكثر حسية عند مطالعة محاضر جلسات المحاكمات المتوفرة كثيرا»(١).

---

(١)— كتاب (الاجنحة الستة) ص ٢٩٦—٢٩٨ من الترجمة الفارسية.

وبعد ثلاث او اربع صفحات من البحث في هذا المجال يقول: «ان الاعتقاد بالسحر في الحقيقة مرض دماغي اخطر من مرض السفلس وقد سبب الموت الفجيع الموحش لآلاف الرجال والنساء البرئيين. ومع التجاوز عن ذلك فان التوجه لهذا الموضوع يكشف لنا عن جانب مظلم جدا من الرونسانس الذي يعتبر خداعه— عادة— اقل من الاشياء الاخرى التي تقال— عادة— في مثل هذه المرحلة الا ان معرفة ذلك ضرورية لمعرفة حوادث هذه المرحلة الزمنية معرفة صحيحة. فان الرونسانس كان يشكل المرحلة الادبية للفن والادب الا انه في نفس الوقت كان عصر عدم التسامح الديني والقسوة وعدم الرحمة. فان لا انسانية تلك المرحلة قد بلغت الى حد لايضاهيه اي زمان سوى عصرنا الحاضر»(١).

وهكذا لاحظنا:

ان الدين الذي كان ينبغي ان يكون هاديا ومبشرا بالمحبة قد اصبح على هذه الحالة الآنفة فكان تصور كل انسان عن الدين والله يعني العنف والضغط والاستبداد. و واضح ان ردود الفعل لدى الناس في قبال مثل هذا الاساليب، لايمكن ان تكون سوى رفض الدين من اساسه ورفض مايشكل حجر الاساس فيه وهو الاعتقاد بالله. فانه في اي زمان ومكان —لبس القادة الدينيون— والناس على اي حال يتصورونهم ممثلين واقعيين للدين— لبسوا جلد النمر وحدوا اسنانهم القاطعة كالحيوانات الكاسرة، وتوسلوا الى اغراضهم بالتكفير والتفسيق و خصوصا اذا كانت اغراضهم الخاصة على هذا النحو— فاننا لن نتوقع الا ان توجه اقوى الضربات لصرح الدين. ولصالح المادية.

---

(١)— نفس المصدر ص ٣٠٣.

قصور المفاهيم الفلسفية

يعتبر قصور المفاهيم الفلسفية في اوربا العلة الثانية في مجال الدفع نحو المادية دفعا عاما.

والحقيقة هي: ان اوربا متأخرة جدا في مجال الفلسفة الالهية وقد لايمكن ان يتصور البعض و يقبلوا ان اوربا لم تصل بعد الى عمق الفلسفة الالهية في الشرق وخصوصا الفلسفة الاسلامية فان الكثير من المسائل الفلسفية التي تحدث دو يا هائلا في اوربا تعتبر من الامور البسيطة في مجال الفلسفة الاسلامية.

واننا لنعثر على امور مضحكة حقا في ترجمات الفلسفة الاوربية ولكنها تعنون على اساس انها مفاهيم فلسفية ابدعها فكر فلاسفة عظام في اوربا... كما اننا نجد ان هنا امورا في الفلسفة الالهية عجزت عن حلها فلاسفة كبار وكلت مقاييسهم في مجال الجواب عنها.

ومن الواضح جدا ان انماط القصور هذه تهئ ارضية صالحة للمادية بلاريب.

مشكلة العلة الاولى

ومن المفيد هنا ان نتعرض الى بعض النماذج واحداها قصة «العلة

الاولى» في الفسلفة الاوربية، ورغم ان السير في مراحل هذه المسألة فيه قدر من الصعوبة الا اننا نأمل ان يتحمل القراء ذلك .

«هيگل» احد الفلاسفة الكبار المعروفين في العالم ولايمكن— انصافا— ان تنكر عظمته وان في كلامه كثيرا من الامور الصحيحة.

ونحن هنا ننقل عنه موضوعا في مجال احدى اهم المسائل الالهية ثم نعمل على مقارنته في الفلسفة الاسلامية... وهذا الموضوع يدور حول (العلة الاولى) اي حول ذات واجب الوجود من حيث كونه علة للموجودات.

يذكر فروغي في كتابه «سير الحكمة في اوربا» ان هيگل كان يقول: يجب ان لانبحث عن العلة الفاعلية عندما نريد حل لغز عالم الخلق. وذلك لان الذهن من جهة لايرضى بالتسلسل فيلجئنا للقبول بالعلة الاولى، و من جهة اخرى فانالو لاحظنا العلة الاولى فان اللغز لم ينحل بعد، ولم يقتنع الطبع بذلك اذ المشكلة باقية والتساؤل باق على حاله: فلماذا كانت العلة اولى؟

ولاجل ان ينحل اللغز والمشكلة يجب ان نعرف غاية الوجود او وجهه او دليله، فاننا لو عرفنا لماذا وجد، و بعبارة اخرى... فاننا لو علمنا بان الوجود امر معقول، اقتنع الطبع ولم يعد يبحث عن علة اخرى و طبيعي ان كل شيء يحتاج الى توجيه و تبرير لازم اما التوجيه والتبرير نفسه فلا يحتاج الى توجيه».

ولم يستطع شارحو كلامه ان يلتفتوا الى مراده ولكن قديمكن —بعد اعمال الدقة— ان ندرك ماهو السر الذي دعاه لهذا القول؟

فلو اردنا ان نعبر عن الامر بلغة فلسفتنا نحن و بشكل يتطابق مع ماقال او يقرب مما قال— على الاقل— وجب ان نقول: اننا يجب ان نقبل الله بصورة امر يقع موردا لقبول الذهن مباشرة— لابشكل امر يجبر الذهن على قبوله.—

ففرق بين امر يدرك الذهن لميته مباشرة و يكون قبوله له قبولا طبيعيا، وامر اخرى يقبله ايضاً ولكن لا لشيء الا لان الدليل الملزم قام على بطلان

الفرض المقابل لذلك الامر، فهو في الحقيقة انما يقبل هذا الامر لانه لايستطيع ان يجيب على الدليل الذي يثبت بطلان مايناقض الامر، واذا ثبت للذهن ان نقيض هذا الامر امر باطل— بالبرهان الملزم— فانه يكون ملزما بالطبع لقبول الامر نفسه بعد بطلان نقيضه، فلا يمكن ان يصدق الشيء ونقيضه. وانما يجب قبول احد النقيضين، فبطلان احدهما دليل على صحة الآخر.

ان قبول مطلب ما على اثر بطلان نقيضه يشكل نوعا من الالزام والاجبار للذهن، ولكنه لايوجد الاقناع، وفرق واضح بين الاجبار والالزام الذهني، والاقناع والارضاء له.

فما اكثر ما يحدث ان يسلم الانسان امام دليل لانه لايملك مايرده به، ولكنه يبقى شاكا في عمق وجدانه، ويحس بشيء من عدم الرضا به.

وهذا التفاوت نجده بين (البرهان المباشر) و (برهان الخلف) فقد يعبر الذهن (المقدمة) و (الحد الاوسط) بشكل طبيعي وعادي وواع و يصل الى النتيجة، والنتيجة الوليد الطبيعي لـ (الحد الاوسط) وذلك كما نلاحظه في البراهين اللمية، فان الذهن في مثل هذا البراهين يستنتج النتيجة بشكل طبيعي من المقدمات وتكون النتيجة —لدى الذهن— بمثابة وليد يولد من أب وام بشكل عادي. ولكن (برهان الخلف ليس كذلك) وحتى البرهان الاني فانه لايكون كذلك .

ففي برهان الخلف، يقبل الذهن النتيجة مكرها و تكون حالة الذهن آنذاك حالة انسان محكوم لقوة طاغية لايمكنه الا الاستسلام امامها فهو يستسلم لانه لايستطيع المقاومة.

ففي مثل هذه البراهين ولان البطلان ينصب على احد الطرفين فانه يلجأ الذهن لقبول الطرف الآخر، وانما وقع الطرف الآخر مورداً للقبول لان الطرف الاول قد ورد عليه الاشكال وقام البرهان على بطلانه ولما كان لايمكن رفض الطرفين معافان الذهن مكره على قبول الطرف الآخر والا للزم ارتفاع

النقيضين وهكذا يكون قبوله لهذا الطرف قبولا اجبار يا غيرطبيعي.

ان هيگل ير يد ان يقول... ان لجوء نا للعلة الاولى انما هومن النوع الثاني من البراهين، فلايدرك الذهن العلة الاولى بشكل مباشر، ولكنه يؤمن بها فرارا من التسلسل، اذ يرى نفسه انه لايمكن ان يقر التسلسل، ولكنه مع ذلك لايمكنه ان يدرك الفرق بين العلة الاولى و باقي العلل فلماذا احتاجت باقي العلل للعلة في حين استغنت العلة الاولى عنها أو— كما عبر هو— لايمكن ان يفهم لماذا صارت العلة الاولى علة اولى؟ الا اننا اذا تتبعنا الوجه والغاية فاننا نصل الى وجه وغاية تكون الوجهية والغائية فيه عين ذاته فلا تحتاج الى علة وغاية وراء ذاتها.

واننا لنجد هذا الكلام عند كل من (كانت) (وسبنسر) اذيقول سبنسر «ان المشكلة تكمن في ان عقل الانسان من طرف يتطلب العلة لكل امر و من طرف آخر لايمكنه ان يقبل الدور والتسلسل، كما انه لايجد العلة التي لاعلة لها ولا يفهمها ايضا تماماً كمايقول القسيس للطفل ان الله خلق العالم، فيعود الطفل ليسأله: ومن خلق الله»؟.

وكذلك نجدشبيه هذا الكلام بل واسخف منه عند جان بول سارتر الذي قال في هذا الصدد— كماينقله عنه— بول فولكييه «ان من التناقض ان يكون وجود ماعلة «لنفسه» ثم يعقب فولكييه على قول سارتر موضحا فيقول: ان البرهان المذكور الذي لم يفصله سارتر، يعرض— عادة— على النحو التالي:

ان ادعينا اننا بانفسنا ابدعنا وصنعنا انفسنا فانه يجب التصديق باننا كنا موجودين قبل وجودنا وهذا هوالتناقض الواضح الذي يبدو في هذا الادعاء»(١).

ويجب الآن ملاحظة كيفية (التصو ير الواقعي) لنظر ية (العلة الاولى) على الصعيد الفلسفي. فهل هو بهذا النحو الذي بينه سارتر وامثاله حيث يوجد

---

(١)— (الوجودية)— بول فولكييه— الترجمة الفارسية ص ٩٦.

شيء نفسه او يضع اسس بناء نفسه هو، وهذا يلزمه ان يكون الشيء علة نفسه و معلولا لها؟

او ان الامر كما يتصوره كانت و هگل و سبنسر باعتبار العلة الاولى موجودا حصل فيه استثناء من مبدأ العلية، بمعنى انه رغم احتياج كل شيء للعلة وانه لايمكن ان لايكون بلاعلة فان العلة الاولى كانت بلا علة كحالة استثنائية؟

وهل ان امتناع التسلسل الذي يلزمنا بالقول بالعلة الاولى، يلزمنا ايضا ان نقبل بان يكون شيء ما علة لوجوده؟ وهل ان ذهننا يلزم بالاقرار بمحال فرار من الوقوع في محال آخر؟ ولماذا؟ فاذا كان البناء على عدم قبول المحال فلماذا الاستثناء من ذلك ؟.

وطبقا لصورة سارتر فان العلة الاولى محتاجة- ككل الاشياء- الى علة الا انها تؤمن احتياجها في حين انه طبقا لتصور كانت وهيگل وسبنسر يجب علينا ان نستثني شيئا من الاشياء المتساو ية- في نظر العقل- ونقول ان كل الاشياء تحتاج للعلة الا واحدا وذلك الواحد هو العلة الاولى.

اما لوتساءلنا ما الفرق بين العلة الاولى و سائر الاشياء التي تحتاج كلها للعلة في حين استثني ذلك الفردمنها؟ فان الجواب هو ان العقل -مع انه لايرى فرقا بينهما الا انه لاجل الفرار من التسلسل الممتنع- مجبور على ان يفرض احد الاشياء مستغنيا عن العلة. وهكذا نجد انه لم يفرض في هذا التصو ير:

ان العلة الاولى محتاجة للعلة وهي تؤمن حاجة نفسها (كما رأينا في تصو ير سارتر) بل فرض ان العلة الاولى لاتحتاج الى العلة التي توجدها اي انها مستثناة من القاعدة اما لماذا لاتحتاج؟ ولماذا هي مستثناة؟ فانه لا جواب على ذلك .

ولما كان التصو ير الاولى طفوليا، لايملكه عن الله اي فيلسوف او نصف فيلسوف بل واكثر الناس العاديين، فاننا نبحث- باختصار- حول

التصوير الثاني موضحين في الاثناء التصوير الصحيح.

ومن وجهة نظرنا– فان الشك والترديد الذي لاحظنا عند امثال كانت و هيگل و سبنسر حول العلة الاولى يرجع الى موضوعين فلسفين اساسيين لم يكن اي منهما قد حل في الفلسفة الغربية وهما:

مسألة «اصالة الوجود» و مسألة «مناط الاحتياج للعلة» وليس هنا مجال البحث والتوضيح في مسألة (اصالة الماهية) او (اصالة الوجود) التي تقابلها... وانما نكتفي بتوضيح نقطة في البين هي انه بناء على اصالة الماهية (وذلك ايضاً على اساس من نظرة سطحية غير عميقة اي افتراض ان الله له– كسائر الذوات– ماهية و وجود وهي نظرة يرفضها حتى انصار اصالة الماهية حيث يعتبرون الله وجود محضا) بناء على هذه الاصالة يكون هناك مجال للبحث والستاؤل بمايلي: لماذا كانت كل ذات تحتاج الى علة فى حين نرى الذات الالهية غنية عن ذلك ؟ ولماذا تكون احدى الذوات واجبة الوجود والبواقي ممكنة الوجود؟ اليست كل الذوات ماهيات يعرض عليها الوجود؟

لكنه بناء على نظرية (اصالة الوجود)– و بطلها من حيث الاثبات الفلسفي واقامه البراهين هو صدر المتالهين الشيرازي–يتغير الموقف، فعلى ضوء النظرية الاولى ينطلق تصورنا للاشياء على اساس ان ذواتها– بماهي– هي غير(الوجود)وان(الوجود)شيء يفاض على الذوات من قبل موجودآخر وهذا الموجود الآخر هوالعلة،ولكن طبق(اصالة الوجود)تكون الذوات الحقيقية للاشياء نفس حظها من الوجود ولايكون الموجود ذاتا يمنحها الوجود موجود آخر وعليه فلو لزم ان تفيض العلة الخارجية على الاشياء فالامر المفاض هو ذوات الاشياء التي هي عين وجودها لا انه امر عارض زائد على ذوات الاشياء. وهنا ينطرح موضوع آخر وهو هل يجب ان يكون الوجود– من حيث انه وجود (اي في اي شكل ومظهر ومرتبة كان) مفاضا من قبل موجود آخر ولازم ذلك ان يكون الوجود– من جهة كونه وجودا– عين الافاضة وعين الفيض وعين التعلق وعين الاثر والمؤخر و بالتالي فهو عين المحدودية، او ان هناك جهة اخرى في

البين؟

والجواب هو: ان حقيقة الوجود– وهي في نفس الوقت الذي تمتلك فيه مراتب ومظاهر مختلفة ليس الا حقيقة واحدة لاغير– لا تستلزم الاحتياج والفقر لشئ آخر، ذلك لان معنى الاحتياج والافتقار في الوجود (خلافا للاحتياج والفقر الذي فرض سابقا في الماهيات) هو ان يكون الوجود عين الحاجة والفقر، واذا كانت حقيقة الوجود عين الافتقار والاحتياج يلزم ان يكون لها تعلق بحقيقة اخرى غيرها في حين انه لا يتصور للوجود غيرا و ماوراء. ان غيرالوجود ليس الا العدم والا الماهية وهي على الفرض (امر اعتباري) فرضي لاغير فهي توأم العدم، وهكذا فان حقيقة الوجود– من جهة كونها حقيقة الوجود– تقتضي الاستقلال والغنى،انها توجب ان لا يكون هناك سبيل او اي لوثة للعدم– باي لون– فيها. اما الفقر والتعلق وكذلك المحدودية والتشابه مع العدم فهي كلها ناشئة من اعتبار آخر يوجب الاستغناءوالاستقلال عن العلة، اما الاحتياج للعلة (و بعبارة اخرى كون الوجود في مرحلة و مرتبة ما محتاجا للعلة) فانه من عدم كون الشئ غيرحقيقة الوجود ليصدر من الله بشكل فيض من فيوضه، ولازم كونه فيضا هوالتأخير والاحتياج بل ليس هو– فى الحقيقة– الا التأخير والاحتياج. و من هنا نعرف:

انه بناء على اصالة الوجود اذا قصرنا النظر على حقيقة الوجود وجدنا الغنى والاولية، و بعبارة اخرى، فان حقيقة الوجود تساوي الوجوب الذاتي اونقول– بتعبير يرتضيه هيگل– ان الوجه المعقول لحقيقة الوجود هي الاستغناء عن العلة. اما الاحتياج لعلة– بتعبيرنا –فهو حاصل من اعتبار اضافي على حقيقة الوجود وهو ذلك التأخر وتلك المحدودية، اي ان الاحتياج للعلة هو عين تأخر مرتبة الوجود عن حقيقة الوجود فيكون الاحتياج للعلة وجها غيرمعقول للوجود– بتعبير هيگل–.

وهذا هومعنى مايقال: من ان الصديقين اذ ينظرون الى حقيقة الوجود

و يركزون على الوجود بقطع النظر عن اي قيد او اضافة فان اول امر يكتشفونه هو ذات (واجب الوجود) و (العلة الاولى) ثم يمضون ليعرفوا– عبر معرفة ذات واجب الوجود– الآثار والمعلولات له والتي هي ليست وجودا محضا بل وجودات محدودة توائم العدم. وهذا هو معنى القول بانه لايكون اي شئ واسطة لاثبات ذات الله –في مثل هذا المنطق– فذات الله نفسها شاهدة على وجودها «شهدالله أنه لااله الاهو والملائكة واولو العلم».

ومن هنا يقول الشاعر الفارسي

آفتاب آمد دليل آفتاب	گر دليلت بايد از وى رخ متاب
سايه گر ازوى نشانى مى‌دهد	شمس هردم نور جاني ميدهد

و يقصد انه: انما تقوم الشمس دليلا على الشمس، فان اردت دليلا عليها فانك لن تجد خيرا منها دليلاً عليها... واذا امكن ان يكون الظل شاهدا على الشمس فان الشمس نفسها في كل لحظة تملأ الكون نورا و روحا.

ومن هنا يعلم سخف قول من قول: بان فرض العلة الاولى يستلزم التناقض لانه يستلزم ان يكون شئي ما مؤسسا و بانيا لنفسه وان يكون موجودا قبل نفسه هو.

وكذلك قول من قال: لنفرض اننا اثبتنا بالدليل ان العلة الاولى هي التي خلقت كل الاشياء ولكن يبقى سؤال بلا جواب وهو: اذن من الذي اوجد العلة الاولى؟ وهكذا تكون العلة الاولى استثناء بلادليل.

فقد وضحنا انه بناء على (اصالة الوجود) يكون هذا السؤال بلا معنى مطلقا، الا اننا نقول هنا انه حتى على اساس من اصالة الماهية لامعنى لهذا

التساؤل، اذا انما يكون مجال للسؤال في ما اذا الزمنا بان نفترض ان لواجب الوجود— مثله مثل سائر الاشياء— ماهية ووجودا عارضا عليها. ولاملزم مطلقا— لمثل هذا الفرض— بل نحن ملزمون بفرض خلاف ذلك ... بمعنى ان الضرورة التي دعتنا— بحكم امتناع التسلسل— لان نقبل العلة الاولى التي هي واجبة الوجود، وضرورة امتناع ان يكون واجب الوجود حقيقة مركبة من الماهية والوجود، هاتان الضرورتان تفرضان علينا ان نحكم بانه وجود محض و «انية صرفة» فينتفي مجال السؤال طبعا.

وهذا الاستدلال— تام ايضا— بناء على اصالة الماهية وقد سلكه امثال ابن سينا. نعم اذا بقي سؤال فهو من جانب آخر وهو انه اذا كانت حقيقة واجب الوجود الوجود الخالص، فما هي حقيقة سائر الاشياء؟؟ فهل حقيقة سائر الاشياء ماهياتها اما الوجود فيها فهو أمر اعتباري وعند ذلك فيكون العالم ذاحقيقتين! أو حقيقة سائر الاشياء هي نصيبها من الوجود؟

ان الجواب الصحيح على هذا التساؤل هو ان نختار الشق الثاني وهذا هوالقول بـ (اصالة الوجود).

وطبيعي ان نلتفت الى هذه النكتة وهي ان امثال ابن سينا لم يكونوا لينكروا اصالة الوجود... فلم تكن آنذاك قد طرحت مسألة اصالة الوجود و اصالة الماهية بين الفلاسفة وغيرهم.

ولذا فسؤالنا الذي تساءلنا به حول بيان ابن سينا كان سؤالا لم يطرح آنذاك لاشكالا على بيانه. وعلى اي حال فبقطع النظر عن اصالة الموجود فان اشكال امثال كانت و هيگل و سبنسر ليس صحيحا.

ولننتقل الى موضوع (ملاك الاحتياج للعلة) فنحاول توضيحه:

سرالاحتياج للعلة:

يعتبر قانون العلية ورابطة السببية والمسببية بين الاشياء من أوضح المعارف البشرية وأشدها جزما، فان ارتباط المعلول بالعلة ليس أمرا صوريا و ظاهريا بل هو عميق في وجود المعلول و واقعه، بمعنى ان المعلول بتمام واقعه يرتبط بالعلة بحيث انه لولا واقع العلة لكان تحقق واقع المعلول محالا.

وقد بنيت العلوم البشرية على اساس من هذا القانون، وقد أثبتنا في محله ان الفرار من هذا المبدأ يساوي نفي أي نظام في الوجود ورفض أي قانون علمي او فلسفي او منطقي او رياضي ولذا فلانحتاج لأن نبحث هنا اكثر من هذا حوله.

وقد طرح الفلاسفة الاسلاميون في هذا المجال مسألة (١) مقدمة —من جهة— على مبدأ العلية وهي انه ما هو ملاك الاحتياج للعلة و سره؟ وعليه فينطرح سؤالان في كل مورد، فمثلا في مورد علية (أ) لـ (ب) يوجد (ب) وان لم يوجد (أ) لم توجد (ب) قطعا، فوجود (أ) نفسه يشكل جوابا على سؤالان هما: الاول لماذا وجدت ب؟ وجوابه ان وجود (أ) اقتضى وجود (ب) وان لم يوجد(أ) لم توجد(أ) لم توجد(ب) قطعا، فوجود(أ) نفسه يشكل جوابا على السؤال الاول، فاذا فرضا ان بيتا تهدم في اثناء جريان السيل وسئلنا لماذا تهدم البيت؟ أجبنا لمجئ السيل.

لماذا كانت (ب) محتاجة لـ (أ) ولا يمكن ان توجد بدون (أ)؟ ولماذا لم

---

(١)— هذا التساؤل طرح اول ماطرح من قبل الفلاسفة الاسلاميين وكان ككثير من المسائل الاخرى نتيجة لمناقشات واعتراضات من قبل المتكلمين عليهم، والحقيقة ان للمتكلمين— من هذه الزاوية—الحق الكبير على الفلسفة لانهم بهذه الاشكالات دفعوا الفلسفة لان تطرح بحوثا خاصة و يبحث حولها بعمق ودقة مما اثروا معه الفكر الفلسفي.

نكن (ب) مستغنية عن (أ)؟ و من البديهي أنه لايجاب على هذا السؤال بأن وجود (أ) هوالذي اقتضى ذلك وانما يجب البحث عن جواب آخر.

وهنا نقول: ان جوائب السؤال الاول يمكن ان يجيب عليه العلم الذي هو حصيلة تجارب و ملاحظات بشرية، ذلك لأن وظيفة العلم هي كشف روابط العلية والمعلولية بين الاشياء(١).

فاذا سئلنا عن علة (ب) أجبنا ــ مستعينين بالعلوم ــ علة باء هي ألف. اما موضوع لماذا كانت باء محتاجة لألف؟ ولماذا لم تكن مستقلة ومستغنية عن ألف وأي علة أخرى؟ فانه خارج عن نطاق العلوم ولا يمكن الجواب عليه بالاستعانة بالتجربة والملاحظة والتجزئة والتركيب والادوات المختبرية وهنا يبدو لنا ان الدور الرئيسي هو للتحليلات الفلسفية والحسابات العقلية الدقيقة، ذلك لان مورد السؤال ليس ظاهرة عينية حسية، فان احتياج المعلول للعلة في نفس الوقت الذي هو فيه حقيقة لا تقبل الانكار فانه ليس ظاهرة منفصلة عن العلة والمعلول، فليس في الخارج ظواهر ثلاث، العلة والمعلول واحتياج المعلول للعلّة . ولهذا بالضبط فان العلم عاجز عن الاجابة لان عمله هو في مجال معرفة الظواهر العينية في حين نرى الفلسفة وهي قادرة على كشف هذه الروابط والنفوذ الى عمق الحقائق، نراها هي المسؤول الوحيد عن الاجابة على مثل هذه التساؤلات.

ومن وجهة نظر الفلسفة فان الامر لا يكمن في انه مادمنا لم نر باء توجد بدون الف فان باء اذن محتاجة لألف وهكذا كل معلول آخر بالنسبة لعلته، وانما ترى الفلسفة ان المعلول يستحيل ان لايكون معلولا و يكون مستقلا عن

---

(١)ــ واضح ان البيان المذكور اعلاه مبني على نوع من التسامح، فان العلم نفسه عاجز عن اثبات رابطة العلية والمعلولية اي اثبات احتياج المعلول للعلة، فاقصى مايمكن ان يثبت في المجال العلمي هو اثبات التقارن او التوالي بين الظواهر وقد اوضحنا هذا المعنى في حواشي الجزء الثاني من (اصول الفلسفة) بشكل تام.

علته، فتعلق المعلول و ارتباطه لاينفك عن واقع المعلول بل هو عين واقعه. و من هنا— و بلا التفات لمعلولية خصوص باء لألف طرحت الفلسفة مسألة كلية: وهي انه أين يكمن سر الارتباطات العلية والمعلولية والاحتياجات القطعية العلية والمعلولية؟ وهل ان الاشياء محتاجة للعلة لأنها (أشياء)و(موجودات) اي ان الشيئية والموجودية لا تشكل ملاك التعلق والاحتياج واذا كان البناء على ان يكون مجرد الشيئية والموجودية ملاكا لشي فيجب— على القاعدة— أن يكونا ملاكا لعدم الاحتياج وعدم التعلق لاملاك الاحتياج والتعلق وان الذي يناسب أن يكون ملاكا للاحتياج والتعلق هو النقص في الشيئية والموجودية لا الكمال في الموجودية والشيئية.

ولم يفترض أي من الفلاسفة او المتكلمين الاسلاميين الذين طرحوا هذا البحث ان صرف الشيئية والموجودية هي ملاك الاحتياج والتعلق حيث يكون لازم ذلك وجوب أن يكون الموجود متعلقا من جهة كونه موجودا وانما اعتبروا أن من المقطوع به ان حيثية الاشياء وجهاتها الاخرى التي تعود الى جوانب النقص والعدم يجب أن يكمن فيها سرالاحتياج للعلة، وقد أبديت في هذا المجال نظر يات ثلاث هي:

الاولى

نظر يه المتكلمين: وقد رأى المتكلمون ان ملاک احتياج المعاليل للعلل وعدم استقلالها هو (الحدوث) أي سبقها بالعدم في حين يكون ملاك الغنى وعدم احتياج الشي للعلة هو (القدم) وكون الشي (دائميا)... فقد قال هؤلاء انه اذا كان وجود ما مسبوقا بالعدم وكان عدمه يسبق وجوده و بعبارة أخرى كان معدوما في زمان و موجودا في زمان بعده فمثل هذا الموجود لانه كان معدوما ثم وجد محتاج للعلةالتي توجده و يكون وجوده وجودا مرتبطا بالغير، امالو فرض ان موجودا ماكان موجود دائما ولم يأت زمان كان فيه معدوما فان مثل هذا الموجود مستقل مستغن عن العلة ولا يرتبط أي ارتباط بغيره.

وهكذا صرح المتكلمون انه معنى علية شئ لشئ أساسا مثلاً معنى عليه ألف ا باء هو ان ألف نقلت باءً من العدم الى الوجود وهذا انما يتصور في حالة كون باء مسبوقة بالعدم أما اذا فرض ان باء كانت موجودة دائما، ولم تكن معدومة في أي زمان فلا معنى لعلية ألف لها.

فهم في الحقيقة يرون ان النقص الذي صار منشأ لاحتياج الاشياء وارتباطها وتعلقها بغيرها هوالعدم السابق أي العدم المقدم على الوجود زمانا، في حين رأوا ان منشأ الاستغناء والاستقلال عن الغير هو القدم وعدم وجود «سوء سابقة» عدمية وعليه فمن وجهة نظرهم يكون الموجود اما ناقصا ومحتاجا وحادثا و مرتبطا بالغير او كاملاً ومستغنيا وقديما ومستقلا عن الغير.

الثانية

نظرية قدماء الفلاسفة المسلمين مثل ابن‌سينا حتى عصر صدر المتألهين. وقد أورد هؤلاء على نظرية المتكلمين التي تجعل الحدوث والعدم السابق ملاك النقص والاحتياج والارتباط بالغير، أوردوا اشكالات أساسية لامجال هنا لذكرها، اما نظريتهم هم فانهم قالوا انه صحيح ان كل حادثة تحتاج للعلة ولكن ملاك الاحتياج في الحادث ليس حدوثه وانما هوأمر آخر، كما انه ليس (القدم) بأي وجه ملاك الكمال وعدم الاحتياج والاستغناء والاستقلال.

وانما ادعوا ان ملاك النقص والكمال والاحتياج والغنى في الاشياء يجب أن يكمن في مرتبة ذاتها و ماهياتها لافي سبقها بالعدم وهو مايسمى (بالحدوث)، ولافي أزلية الوجود الذي يدعى (القدم).

فان الاشياء في مرتبة الذات ومن حيث الوجود على نحوين، او انها تفرض على نحوين:

النحو الاول

ماكان الوجود عين ذاته أي ليس له ماهية غير الوجود و بعبارة أخرى فان ماهيته و وجوده شئي واحد.

والثاني

ما كانت ذات الشئي امرا غير الوجود او العدم.

ونسمي النوع الاول واجب الوجود والنوع الثاني (ممكن الوجود) ولما كان واجب الوجود عين الوجود ولامعنى لان يخلو الشئي من نفسه بل محال أن لايوجد وهو عين الوجود، لماكان كذلك فهو غني عن العلة اذ العلية عبارة عن أن تمنح العلة الوجود لذات المعلول فاذا كانت ذات الشئي عين الوجود وليس فيها- من هذا الجانب خلأ مطلقا فلا احتياج له للعلة. اما ممكن الوجود فانه نظرا لعدم كونه عين الوجود ولا عين العدم فهو متساوي النسبة اليها ولايقتضي احدهما فلديه خلأ بالنسبة لهما، ونظراً لذلك يحتاج الى شئي آخر يملأ ذلك هوالعلة، فوجود العلة يملأ ذلك الخلأ في الوجود و يصبح ممكن الوجود بالذات واجب الوجود بالغير، في حين يملأ عدم العلة الخلأ الحاصل من جانب العدم و يعود ممكن الوجود بالذات ممتنع الوجود بالغير.

وقد أسمى الفلاسفة هذا الخلأ باسم (الامكان الذاتي) وهم يقولون: ان ملاك احتياج الاشياء للعلة هو (الامكان الذاتي) كما انهم يسمون ذلك (الملء) الوجودي باسم (الوجود الذاتي).

فالحقيقة هي ان ذلك النقص الذاتي هوالذي يجعل الموجودات -في نظر الفلاسفة- محتاجة وناقصة ومتعلقة بالغير هو (الخلاء الذاتي) وان ذلك الكمال الذاتي الذي هومنشأ كمال الموجودات والذي يجعلها غنية عن الارتباط بالغير هو (الامتلاء الذاتي) اي كون الذات عين الوجود.

وعليه ولما كان ملاك الاحتياج هوالخلاء الذاتي لاالسابقة العدمية فلو فرضنا وجود موجود قديم في العالم بحيث لم يأت زمان كان فيه معدوما ولم يكن يتطرق اليه عدم زماني ولكنه كان ممكن الوجود فان مثل هذا الموجود معلول و مخلوق و مرتبط بالغير وان كان أزليا و أبديا و يعتقد الفلاسفة بوجود مثل هذه الموجودات و يدعونها (العقول القاهرة).

الثالثة

نظر ية صدرالمتألهين و مدرسته.

فصدر المتألهين يقبل ان كل حادث محتاج و يقبل ان كل ممكن الوجود محتاج للعلة و يرى ان اشكالات الفلاسفة على المتكلمين اشكالات واردة، كما انه يقبل رأي الفلاسفة في انه لامانع من كون موجود ما قديما زمانيا و دائم الوجود اي أزليا وأبديا و وجوده– في نفس الوقت– مرتبط مخلوق و معلول كما ارتضى رأي الفلاسفة في ان ملاك الاحتياج والارتباط يجب ان يبحث عنه في داخل الاشياء لافي العدم السابق ولكنه أثبت من جهة أخرى انه كما ان الحدوث لايمكنه ان يشكل ملاك الاحتياج فان الامكان الذاتي و بتعبيرنا (الخلاء الذاتي) لايمكنه ايضا ان يكون ذلك الملاك ، و ذلك لأن الامكان الذاتي من أحكام الماهية، فالماهية هي التي يقال انها في مرتبة ذاتها متساو ية النسبة الى العدم والوجود معا وانها جوفاء وخالية في داخلها ويجب أن يكون هناك غيرٌ يملأ هذا الفراغ...

ولكن لما كانت الماهية أمرا اعتبار يا لا واقعيا ولذا فهي خارجة من نطاق الاحتياج وعدم العلية والمعلولية والتأثير والتأثر بل من حريم الموجودية والمعدومية، فلايستطيع (الامكان الماهوي) أن يكون السر الاصلي للاحتياج للعلة، فكل هذه الامور أي الموجودية و المعدومية والعلية والمعلولية والاحتياج وعدمه يمكن ان تنسب للماهية ولكن بالمجاز والعرض والفرض أي تنسب اليها

بتبع الوجود الذي تنتزع منه الماهية وتعتبر، فالاساس الاصيل للاحتياج الحقيقي يجب أن يكون في نفس الوجود.

وقد كان صدرالمتألهين قد أثبت أصالة الوجود وأثبت معها التشكيك والمراتب في الوجود أي أثبت ان الوجود حقيقة لها مراتب. وعليه فكما ان الغنى ليس خارجا عن حقيقة الوجود، فكذلك الاحتياج وكما أن الكمال ليس خارجا عن حقيقة الوجود فان النقص كذلك فحقيقة الوجود هي التي تقبل فى داخلها النقص والفقر، والاحتياج وعدمه، والشدة والضعف والوجوب والامكان واللامحدودية والمحدودية، بل هي عين كل هذه الامور.

وماهو الواقع ان حقيقة الوجود بما هو وجود وفي مرتبة ذاته مساو للكمال والاستغناء وعدم الاحتياج والشدة والوجوب واللامحدودية اما النقص والفقر والاحتياج والامكان وأمثال ذلك فهي تنبع من التأخر عن مرتبة الذات و من المعلولية التي تلازم النقص.

وهكذا فان صدرالمتألهين يرى ان مسألة الخلو الذاتي للماهية عن الوجود والاحتياج لشئي آخر يملأ ذلك الخلو صحيحة ولكن على أساس اصالة الماهية لاعلى أساس اصالة الوجود. فان نسبة الاحتياج والخلو الذاتي للماهية. وان هناك شيئا آخر باسم العلة يملأ الخلو الذاتي لها نسبة تسامحية فلسفية، اذ ان العلية والمعلولية والاحتياج وعدمه كلها من شؤون ماهو عين الواقع اي الوجود، فسر احتياج وجود لوجود آخر هوالقصور الذاتي والمحدودية الذاتية لذلك الوجود.

وعلى أساس من نظرية صدرالمتألهين— وخلافا لنظرية المتكلمين وجمهور الفلاسفة— فان الاحتياج والمحتاج وملاك الاحتياج ليست أمورا منفصلة فهي جميعا هنا شئي واحد، فان بعض مراتب الوجود بحكم قصورها الذاتي وتأخرها الذاتي عن المنبع الاصلي للوجود هذا البعض هو عين الاحتياج

لمرتبة أخرى من الوجود.

ولما كان صدرالمتألهين قد طرح مسألة (ملاح الاحتياج للعلة) بالنحو الكلاسيكي فقد اتبع أسلوب أمثال ابن سينا في ذلك ولكنه في مكان آخر يبين نظره في هذا المسألة بما يشكل نتيجة حتمية للاصول التي أسسها والتي لايمكن أن تكون غير ذلك ،ولما كان الملاصدرا قد طرح المسألة وفق الاسلوب القديم فقد ظن المتأخرون واتباع مدرسته مثل المرحوم السبزواري ان صدرالمتألهين ليست له نظر ية مستقلة. في حين اننا بينا هذا الامر— ولأول مرة— في حواشي (أصول الفلسفة) ممايفتح السبيل لاستفادة الآخر ين من ذلك

وعلى أي حال: فان المسلم به— بناء على أساس كل هذه النظر يات— ان سر الاحتياج للعلة ليس مجرد كونها (أشياء) او (موجودة) وان الاشياء ليست محتاجة للعلة لأنها موجودة، كلا فان الموجودية بدلا من أن تكون دليلا على الاحتياج دليل على الغنى والاستقلال.

وهكذا تبين من مجموع ماقلناه أمران:

الف

—ان مانقوله احيانا من (ان كل شيئ اوكل موجود يحتاج للعلة) أمر غير صحيح بل هو غلط فظيع، فالتعبير الصحيح هو ان (كل ناقص يحتاج الى علة) وقد رأينا أن مذاهب مختلفة بحثت هذا الموضوع واختلفت أنظارها حول ملاك الاحتياج للعلة ولكن القدر المسلم هو ان كل ناقص يحتاج للعلة لا كل شيئ سواء كان ناقصا او كاملا.

باء

— توضح— عبر هذا— تصورنا عن (العلة الاولى).

وعلمنا ان (العلة الاولى) التي هي الذات القديمة الكاملة واجبة

الوجود واللامتناهية، انما كانت علة اولى لأن الوجود عين ذاتها، وهي الوجود الكامل لاالناقص، والوجود اللامحدود لا المحدود ليوجد فيها منشأ و ملاك للاحتياج للعلة فليس معنى العلة الاولى هو انها علة نفسها ومبدعة نفسها و مؤسسة لها، كما انه ليس معناها انها لاتختلف عن الاشياء لاخرى من حيث الاحتياج للعلة ولكنها خرجت عن قانون العلة بمقتضى استثناء معين.

ويمكن هنا ان يحصل سؤال آخر لدى بعض الافراد الذين لا تمرس لهم في مثل هذه المسائل وهو انه صحيح ان العلة الاولى غنية وغير محتاجة لاي تعلق لانها قديمة وكاملة ولا محدودة وواجبة الوجود، وان سائر الاشياء محتاجة ومتعلقة لانها ليست كذلك ولكن لماذا كانت العلة الاولى علة اولى؟ بمعنى انه لماذا كانت هي بالخصوص قديمة و كاملة ولامحدودة من بين جميع الموجودات؟ ولماذا لم تكن حادثة وناقصة؟ ولماذا لم يحز موجود آخر من الموجودات التي هي الآن ناقصة ومحتاجة مقام واجب الوجود؟

ولكن مع ملاحظة ماتقدم يتضح جواب هذا التساؤل فقد فرض في هذا التساؤل انه كان من الممكن ان لايكون واجب الوجود واجب الوجود وتدخلت علة وجعلته واجب الوجود لاممكن الوجود،وكان من الممكن ان لايكون ممكن الوجود ممكن الوجود، ولكن على أثر تدخل علة خاصة صار ممكن الوجود و بتعبير آخر انه كان من الممكن ان يكون وجود كامل الذات اللامحدود وجوداً ناقصا محدودا، وان يكون وجود الناقص والمحدود، كامل الذات لا محدودا ولكن تدخل عامل وجعل هذا كامل الذات لامحدودا وجعل ذلك ناقص الذات محدوداً.

ولكن المتسائل غير ملتفت الى ان مرتبة اي موجود هي نفس ذات ذلك الموجود تماما كما ان مرتبة أي عدد هي عين ذات ذلك العدد، وعلى هذا فلو ان موجودا استغنى عن العلة بحكم الغنى الذاتي و الكمال الذاتي، فانه لايمكن لأي علة أن يكون لها أي دخل فيه، ولم توجده أي علة، ولم تجعله أي علة في

مرتبته التي هو فيها.

ان سؤال: لماذا صارت العلة الاولى علة الاولى– وهو سؤال بقي بلا جواب في الفلسفة الغربية– هو سؤال بلامعنى، فان العلة الاولى موجوديتها عين حقيقتها وعين ذاتها وكونها علة اولى عين ذاتها وهي من كلتاهاتين الحثيتين غير محتاجة للعلة.

ان هذا السؤال هو تماما كمالو قلنا: لماذا كان عدد الواحد واحدا ولم يكن اثنين والعدد الثاني ثانيا وليس واحداً ولم يحل محل عدد الواحد؟!

وقد بحثنا بشكل أكثر تفصيلا في كتاب (العدل الالهي) حول موضوع (ان مرتبة كل موجود هي عين ذاته) وسوف لن نكرر البحث هنا.

وفي ختام هذا المقطع من البحث وجدنا ان من المناسب ان ننقل كلاما لبراتراند راسل الفيلسوف المعاصر و ذلك حول العلة الاولى لنعرف تصوره الفلسفي حول هذه المسألة الغامضة.

فان لراسل كتاب صغيرا باسم «لماذا لم أكن مسيحيا؟» لايقصر انتقاده فيه على المسيحية بل يوسع من نطاقه ليشمل أساسا كل الافكار الدينية عموما وفكرة الالوهية بالخصوص والتي يقبلها بعض غير المعتقدين بالدين ايضا.

ومن جملة الاشكالات– في هذا الكتاب– نجده يشكل على (برهان العلة الاولى)... ولأجل أن نعرف كيف تصور راسل هذه المسائل في ذهنه لننقل شيئا من أقواله... انه يقول:

«ان اساس هذا البرهان عبارة عن ان كل مانراه في هذا الكون له علة واذا تتبعنا سلسلة العلل فسوف نصل بالنهاية الى علة أولى وهذه العلة الاولى نسميها علة العلل اوالله».

ومن ثم يبدأ بنقده كمايلي:

«لم اكن ابان شبابي لافكر في هذا المسائل بعمق، وكنت اقبل برهان

علة العلل الى مدة من الزمن مديدة، الى ان طالعتني جملة من كتاب كنت اتصفحه— وانا في الثامنه عشرة— وهوكتاب (الاتوبيو غرافية) لجان ستيورات ميل... وكانت هذه الجملة تقول: (كان ابى يقول: ان سؤال: من الذي خلقني؟ لاجواب له لانه ينطرح سؤال آخر بعده مباشرة وهو: من الذي خلق الله؟)

وهكذا وضحت لي هذه الجملة —على بساطتها— كذب برهان علة العلل ومازلت اراه كاذبا... فاذا كانت العلة ضرورية لكل شئ فهي ضرورية لله ايضا. واذا امكن لشئي ان يوجد بلاعلة فان هذا الشئي يمكن ان يكون هوالله اوالعالم. وسخف هذا البرهان انما هو لهذه الجهة بالخصوص».

ولكن كلامنا نحن الذي مروضح سخف كلام راسل هذا فليس الكلام انه هل يجب ان يكون لكل شئي علة او انه— استثنــاء استطاع موجود ما ان يوجد بلا علة؟ واذا امكن ان يوجد وجود مابدون علة فما الفرق بين ان يكون هوالله اوالعالم؟

وانما نقطة التركيز في الكلام هي ان كل شئي وكل موجود— من زاوية كونه شيئا وله بنوع ما وجود— ليس فيه ملاك الاحتياج للعلة ولاملاك عدم الاحتياج ليقال ماالفرق بين الاشياء من هذه الجهة، الا انه يوجد بين الاشياء والموجودات موجود هو صرف الوجود، وهوالكمال المطلق، وكل كمال منه واليه، ولان وجوده عين ذاته فهو غير محتاج للعلة— خلافا للاشياء التي لها وجود مستعار من الغير— فان مثل هذا الموجود لايفتقد الوجود ولاكمالات الوجود ليطلبها و يسعى نحوها، بل لايمكن ان يفقدها مطلقا.

ومن جانب آخر فانا نعيش في عالم كل شئي فيه له جهة موقتة وكل شئي يسعى باحثا عن شئي آخر لايملكه، وكل شئي يفقد مالديه في وقت وآخر، نعيش في عالم كل شئي فيه في معرض الزوال والفناء والتغيير، وتبدو علائم الفقر والحاجة والاستعارة والاعتماد في ناصية كل شئي وجزء من اجزاء هذا العالم

فلايمكن اذن ان يكون هذا العالم علة اولى و واجب الوجود، وهذا هو الاستدلال الابراهيمي الذي يعرضه القرآن الكريم في قوله تعالى «وكذلك نري ابراهيم ملكوت السماوات والارض وليكون من الموقنين. فلماجن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا احب الآفلين فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لاكونن من القوم الضالين. فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا اكبر فلما أفلت قال: يا قوم اني برئ مما تشركون. اني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والارض حنيفا وما أنا من المشركين».

وخلاصة الاستدلال هي انه يجد نفسه– وفق فطرته وبحكم البديهة العقلية– مربوبا و مقهورا، فهو اذن في بحث دائب عن ربه و قاهره، واول مايلفت نظره، الكوكب. ثم القمر، ثم الشمس ولكن بنظرة وملاحظة بسيطة يدرك آثار المربوبية والمقهورية فيها ايضا وهي اشد الموجودات اشراقا وكان اهل عصر ابراهيم يعتبرونها مدبرة ومديرة لهذا العالم، نعم يرى فيها وفي غيرها علائم المخلوقية والمربوبية... وهنا يتجه بقلبه وعقله نحو القدرة القاهرة التي هي (الرب المطلق) و (القاهر المطلق) الذي لاأثر فيه للمربوبية والمقهورية والحدوث والفناء والفقر. فهو يتعرف عن طريق انواع الفقر والفناء والحدوث والزوال والمربوبية والمقهورية، على وجود ذلك القاهر الكامل.

التوحيد والتكامل

و من جملة المسائل التي كان لها تأثير كبير – في نظري– في ايجاد الدوافع نحو المادية مسألة توهم التضاد والتنافي بين «مبدأ الخلقة» من جهة و مبدأ الترانفوميسم اي «مبدأ التكامل، وخصوصا تكامل الاحياء» من جهة اخرى. و بعبارة اخرى تو هم ان (الخلقة) مساو ية مع كون الوجود آنيا ودفعيا وان التكامل مساوق لعدم وجود خالق للاشياء.

وما يعرضه لنا التاريخ هو ان الغرب بالخصوص كانت فيه بعض الافكار القائلة بان كون العالم قد اوجده الله يستلزم ان تكون جميع الاشياء ثابتة و بنمط واحد ابدا، فلايحدث اي تغيير في الكائنات وخصوصا في اصول الكائنات اي (الانواع) فالتكامل اذن غير ممكن. وخصوصا التكامل الذاتي اي التكامل المستلزم لتغير ماهية الشئ و نوعيته...

في حين أن المشاهد انه كلما تقدمت المسيرة العلمية وتوسعت ابعادها تثبت و تتبرهن مسألة التكامل في الاشياء وخصوصا الاحياء وانها تقطع خطا متصاعدا متكاملا. وعليه فان العلوم– و بالاخص علوم الحياة– تخطو في الاتجاه المعاكس للالهية.

وكما نعلم فان نظر يات لامارك وداروين– وخصوصا داروين– قد اثارت ضجة كبرى في اوربا. فقد عرضت نظر يات داروين على انها نظر يات الحادية مائة بالمائة في نفس الوقت الذي كان فيه داروين نفسه شخصا معتقدا

بالله والدين و يقال انه كان يضم الكتاب المقدس الى صدره اثناء الاحتضار وقد أكد هوايمانه مرات عديدة.

وهنا يمكن ان يقال: ان الترانفوميسم بشكل عام(والدارو ينية بشكل خاص وخصوصا فرضية دارو ين حول ان اصل الانسان من القرد وان كانت هذا الفرضية قد ردت بعد ذلك) انما اعتبرت الحادية لانها تخالف ماجاء في الكتب الدينية المقدسة، فان الكتاب الديني عموما يؤكد ان خلق الانسان بدأ من انسان اول اسمه (آدم) و يظهر منها ان (آدم) خلق مباشرة من التراب، ولذا فلم يكن باطلا ان يعرف دارو ين والدارو ينيون بل وكل انصار التكامل بانهم منكرون لله. اذ لايمكن خلق التلاؤم بين الاعتقاد بالدين والاعتقاد بمبدأ (التكامل) فلابد ان يختار احد المبدأين و يطرح الآخر.

والجواب هو:

اولا

ان مابينته العلوم في هذا المجال لم يعد ان يكون مجرد فرضيات تتغير دائما وتبطل وتحل محلها فرضيات اخرى، وعليه فلايمكن ان نعمل— على اثر هذه الفرضيات المتغيرة القلقة— على رفع اليدعن ماجاء في كتاب سماوي اذا كان قد بين بشكل صر يح لايقبل التوجيه ونجعل تلك الفرضيات المتبدلة دليلا على عدم صحة اصل الدين، وتكون عدم صحة الدين— بالتالي— دليلا على عدم وجودالله.

وثانيا

فان العلوم قد سارت فى اتجاه التأكيد على حصول التغييرات الاساسية في الاحياء، و خصوصا في المراحل التي تتغير فيها النوعية وتتبدل الماهية على نحو الطفرة الفجائية— فلم تعد مسألة التغييرات البطيئة جدا

واللامحسوسة والمتراكمة مسألة مقبولة... وعندما عاد ممكنا– من وجهة نظر العلم– ان يطوي الطفل في يومه الاول طريق مائة سنة فما المانع من ان يطوي الموجود في اربعين ليلة طريق مئات الملايين من السنين.

ولنفرض ان ماجاء في الكتب المقدسة يؤكد بصراحة ان آدم خلق مباشرة من التراب وبشكل يبين انه ملازم مع نوع من التأثير في الطبيعة وقدجاء في بعض النصوص الدينية ان طينة آدم عجنت خلال اربعين يوما، فمن يعلم؟ ان من الممكن ان كل المراحل التي تمربها الخلية الحية بشكل طبيعي خلال المياردات من السنين حتى تنتهي الى حيوان من نوع الانسان، هذه المراحل طوتها في اربعين يوما طينة آدم الاول وفقا للشرائط غير العادية التي وفرتها لهايد القدرة الالهية تماما كما يقال من ان نطفة الانسان في الرحم تطوي خلال تسعة اشهر كل المراحل التي يقال ان الجدود الحيوانية للانسان قد طوتها في خلال ميلياردات السنين.

وثالثا

ولنفرض ان ماجاء في هذه العلوم يتجاوز حدود الفرضية ويصبح قطعيا– من وجهة نظرها– ولنفرض ايضا ان من غير الممكن ان تتوفر الشرائط والظروف الطبيعية التي تمكن المادة من ان تطوي في ايام المراحل التي يجب ان تطويها بأبطأ من ذلك بكثير في شروط اخرى، كما لنفرض ان العلم قطع بأن اجداد الانسان كانوا حيوانات معينة، لنفرض كل هذا فانا نقول: أليست ظواهر النصوص الدينية قابلة للتوجيه؟ اننا اذا جعلنا القرآن الكريم– خصوصا– محور كلامنا فسوف نجدانه يبين قصة آدم كنموذج، ولايستفيد من كيفية خلقة آدم العجيبة لاثبات العقيدة الالهية وانما يركز عليها لبيان المقام المعنوي للانسان وبيان مجموعة من المسائل الاخلاقية وعليه فمن الممكن تماما لانسان يعتقد بالله والقرآن ان يحتفظ بايمانه هذا وفي نفس الوقت يوجه قصة

آدم بتوجيه معين. فلدينا اليوم افراد معتقدون بالله والرسول و القرآن وهؤلاء يفسرون خلقة آدم في القرآن بتفسير ينطبق تمام الانطباق على ماجاء في العلوم الحديثة.

ولم يدع احد ان تلك النظريات تخالف الايمان بالقرآن ونحن — انفسنا — اذ نراجع الكتب التي تضمنت عرض تلك النظريات نجد انها تحوي بعض النكات الملفتة للنظر والتي تستدعي التأمل الفائق وان لم نقتنع بها تماما.

وعلى اي حال فليس من الانصاف حقا ان تجعل امثال هذه الامور ذريعة لانكار القرآن والدين فضلا عن انكار الله.

رابعا

لنفرض ان ظواهر الآيات الدينية لم تكن قابلة للتوجيه والتفسير الملائم، كما نفرض انه ثبت علميا ان الانسان له نسب حيوانى مماكان يدعو — فرضا — لانكار الكتب الدينية ولكن لماذا انكارالله؟ فانه يمكن ان توجد اديان اخرى في العالم لا تصرح كما صرحت التوراة بان اصل الانسان هو من التراب مباشرة. ثم ما هي الملازمة بين عدم قبول دين معين او عدم قبول الاديان كلها وبين عدم قبول الله؟ هذا ونحن نجد دائما اناسا كانوا ولايزالون يؤمنون بالله ولكنهم لاينتمون الى اي دين.

ومن مجموعه ماسبق علم: ان فرض التنافي بين مضامين الكتب الدينية ومبدأ التكامل لايشكل ذريعة وعذرا للاتجاه نحو المادية. وانما يكمن سرالامر — في الحقيقة — في ان الماديين الاوربيين تصوروا ان فرضية التكامل لا تنسجم مع المسألة الالهية عقلا منطقا، سواء كانت منسجمة مع الدين ام لم تكن ولهذا كانوا يؤكدون اننا اذا قبلنا مبدأ التكامل انتفت مسألة الايمان بالله.

ولهذا فنحن الآن ندخل في هذا البحث لنعرف انه هل يوجد اي تناف بين المسألتين — عقلا ومنطقا — ام لاوانما كان قصور المفاهيم الفلسفية

في اوربا هوالذي انتج تصور هذا التنافي؟

وعلى اي حال يجب ان نعرف الاسلوب الذي فرض معه الماديون وجود مثل هذا التنافي؟

وهنا نقول انه يمكن ان نعرض كلامهم بنوعين من العرض:

احدهما

انه بظهور نظرية التكامل سُلب الالهيون اهم دليل لديهم فان عمدة ادلة الالهيين على وجود الصانع العليم الحكيم هوالنظام المتقن في العالم. ان هذا النظام المتقن يبدو بوضوح وبالخصوص في الاحياء اي النباتات والحيوانات. وكان الاستدلال عن طريق النظام المتقن في الموجودات صحيحا لانه لم يمكن من المقبول عقلا ان يوجد موجود مادفعة بدون ان تكون وراءه قدرة مدبرة مع انه مزود بمجموعة كبرى من التشكيلات الدقيقة التي تظهر ان هذا التنظيم والترابط قائم على اساس اهداف خطط لها بدقة. الا انه لوكانت خلقة الموجودات تدريجية وحاصلة في طول الزمان اي خلال مئات الملايين من السنين بالنحو الذي تتغير فيه الاجهزة شيئا فشيئا مع توالي القرون وتراكم الاجيال حتى تصل الى الحال الذي نجده عليها، فانه لامانع من ان لايوجد من قبل اي تخطيط اواستهداف، اي لامانع من عدم فرض قوة مدبرة مشرفة على مسيرة هذا الكائن بل نفترض ان انواع الصدفة ومحاولة التلاؤم الجبرية مع الظروف هي التي شكلت منشأ لهذه الانظمة والتشكيلات.

وعليه فلو قبلنا وثبتت لدينا نظرية (التكامل) فان عمدة دليل الالهيين ينهدم وهذا بنفسه كاف في ترجيح كفة الماديين فيميل البعض للطرف المادي.

الا ان هذا التوجيه في حد ذاته ليس صحيحا. اذلو عرض هذا الكلام على مدرسة الهية حية لاجابت— في الحال— بانه:

اولا

ليس دليل اتقان الصنع هو الدليل الوحيد على وجودالله، كما انه من المبالغة ان يقال انه عمدة الادلة على وجوده تعالى.

وثانيا

فان نظام الخلقة لاينحصر في بناء الاجهزة الداخلية للحيوانات ليقال ان التكامل التدريجي للاحياء كاف في تفسيرها تفسيراً أصدفتيا.

وثالثا

فان المهم والجواب الاساسي على هذا الاشكال هو ان الظهور التدريجي والتغيرات التصادفية للبناء التكويني في النباتات والحيوانات لايمكنه باي حال ان يفسر مثل هذا الاتقان والدقة المتناهية في اجهزتها ذلك ان التغييرات الاعتباطية انما يمكنها انتشكل تفسيرا كافيا لهذا الاتقان والدقة في حالة افتراضنا انه على أثر صدفة عمياء، اونشاط غير هادف، او يستهدف شيئا غيرماحصل من نتيجة، على اثرذلك يحصل تغييرتصادفي في بناء الكائن الحي فمثلا يحصل غشاء بين اصابع رجل الوز، وهذا التغيير التصادفي ينفع للسباحة ثم ينقل الحيوان هذا التغيير بالوراثة الى الاجيال التالية و يبقى قائما فيها.

في حين انه **اولا** ان علم الوراثة يتردد كثيرا في مجال انتقال الصفات المكتسبة والفردية الشخصية، وخصوصا (المكتسبة) بل انه ينكر الانتقال.

والثاني

فانه ليس كل الاعضاء والجوارح والتشكيلات شبيها بغشاء الوز فغالبا ما نجد ان كلا من الاعضاء يشكل جزءا من جهاز منظم مترابط معقد مثل

جهاز الهضم وجهاز التنفس، والجهاز البصري، والسمعي وغيرها فان كل هذه الاجهزة تحوي نظاما دقيقا مترابطا مالم توجد كل اجزائه لا تترتب النتائج المرجوة منه فمثلا الاغشية البصرية ليست هي بحيث اننا نفترض ان لكل منها عملا مستقلا للبدن وان كلا منها وجد في البدن خلال ملايين من السنين، وانما العين بكل اغشيتها و سوائلها واعصابها وعضلاتها— ولها من حيث كثرتها و تنوعها وتنظيمها وتشكيلها نظام محير عجيب— تقوم بمجموعها بعمل واحد دقيق. وهكذا فليس من المقبول حقاً ان تكون التغييرات التصادفية ولو خلال ميلياردات السنين قد اوجدت بالتدريج الجهاز البصري اوالسمعي اوغيره.

ان مبدأ التكامل يثبت اكثر من ذي قبل وجود القوة المدبرة الهادية في وجود الموجودات الحية و يبين بوضوح (الغائية) في الكون ودارو ين نفسه عندما تحدث حول اصل التوافق مع البيئة ابدى نظره بشكل قيل له معه بانك تتحدث حول هذا المبدأ كمبدأ يستمد من ماوراء الطبيعة. والحقيقة هي كذلك بالضبط فان قوة التوافق والتلاؤم مع البيئة والظروف في الاحياء— وهي قوة مجهولة جدا ومحيرة— هذه القوة قوة غيرمادية وتنبع من عالم ماوراء الطبيعة فهي مسخرة لنوع من الهداية والشعور بالهدف وليست— باي حال— قوة عمياء و بلا هدف.

ودلالة مبدأ التكامل على وجود غيبي متصرف في امر العالم لا تقل عن دلالة اي مبدأ آخر.

وسركون دارو ين وكذلك الكثير من علماء بعده موحدين والهيين هوذلك . فان الاصول والقوانين الطبيعة من قبيل التنازع للبقاء، الوراثة، انتخاب الاصلح، التطابق مع البيئة «اذا فسر على انه مجرد رد فعل طبيعي عادي اعمى في قبال البئة» كل هذه القوانين لايمكن باي وجه أن تفسر لناخلقة الموجودات الحية النباتية والحيوانية... وطبيعي اننا لانقول انهم رأوا ان هذه القوانين غير لازمة ولذا فانهم رجعوا للقول بالوجود الدفعي ولكن نقول انهم رأوا انها لا تكفي في تفسير تلك الخلقة.

والحقيقة هي ان السر في جعل نظرية التكامل نظرية ضد الاستدلال الالهي بدليل (اتقان الصنع) على وجودالله يكمن في ضعف الاجهزة الفلسفية الالهية، فبدلا من ان تجعل هذه الاجهزة ظهور القول بمبدأ التكامل مؤيدا للمدرسة الالهية فقد تلقت هذا المبدأ شيئا ضد.المدرسة الالهية بعد ان فرضت ان الموجودات وخصوصا الاحياء لو انها تكاملت خلال ملايين السنين فانه سوف لن يكون اتقان الصنع دليلا على وجود قوة مدبرة شاعرة وان من الممكن ان نتتج التصادفات العمياء المتكررة مثل هذا الاتقان.

ثم انه علاوة على مثل هذه النظرة عن مبدأ التكامل وانه يضعف دليل الالهيين، فان هناك عاملا آخر سبب ان ينظر الى مبدأ التكامل على انه ضدالفكر الالهي مما ولد رواجا قوياً للفكر المادي. وهذا العامل هو انهم افترضوا انه لو قبلنا وجودالله وجب ان تكون الاشياء قد وجدت وفقا لتصميم مسبق بمعنى ان وجودها قد خطط له قبلا في العالم الالهي ثم خلقت بالارادة والمشيئة الالهية القاهرة.

والتخطيط والتصميم القبلي يلازم عدم اي دخل للصدفة في البين، اذ الصدفة ضد التصميم والتنبؤ القبلي، فالامر التصادفي هوالامر الذي لم يتنبأبه من قبل ولم ينتظر ولم يكن مما يقبل التنبؤ.

والتخطيط والتصميم القبلي يلازم عدم اي دخل للصدفة في البين، اذ الصدفة ضد التصميم والتنبؤ القبلي، فالامر التصادفي هوالامر الذي لم يتنبأ به من قبل ولم ينتظر ولم يكن مما يقبل التنبؤ.

ولكننا نعلم ان للصدفة دورها الكبير المهم في خلق الكائنات فاننا اذا قلنا ان الصدفة لا تكفي لخلق الاشياء فانه لايمكننا انكار وجودها و دورها المؤثر. فمثلا نفس الارض التي هي مهد الاحياء. كانت قطعة انفصلت عن الشمس على اثر صدفة و هي قربُ الشمس من كرة سماوية كبيرة و وقوعها تحت تأثير جاذبيتها.

فاذا كان هناك في البين تصميم قبلي، وحسب الاصطلاح تقدير أزلي فانه لم يكن للصدفة مجال لتؤدي اي دور مطلقا.

فالنتيجة هي انه ان كان هناك موجود الهي فان الاشياء توجد طبق تصميم قبلي، وتنبؤ سابق لها في العلم الازلي الالهي، واذا كانت الاشياء قد صمم لها في العلم الازلي الالهي لم يكن هناك اي صدفة في البين، ولان للصدفة دورا مؤثرا في الخلقة فالنتيجة هي ان خلق الاشياء لم يكن مقرونا بتصميم قبلي، ولانه لم يكن مقرونا بتصميم قبلي فليس هناك وجود الهي في البين.

علاوة على هذا فان كانت الاشياء قد وجدت بالارادة والمشيئة الازلية فمن اللازم ان تكون وجدت آنا ودفعة، لان ارادة الله مطلقة وبلا مانع وغير مشروطة، ولازم كون ارادة الله مطلقة و بلا مانع و غير مشروطة ان يوجد اي شئ ير يده بدون اي فاصل متصور. ولهذا جاء في الكتب الالهية انه «انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون» فاذا كان العالم وموجوداته قد وجدت بمقتضى الارادة والمشية الالهية يلزم ان يوجد العالم من الاول بالشكل الذي ينتهي اليه، اي بآخر صورة كاملة متصورة له.

ونتيجة هذين البيانين— اللذين كان احدهما يرتبط بالعلم الازلي والآخر بالمشيئة الازلية— هي انه لوكان هناك اله في العالم فان هناك علما ازليا ومشية ازلية، ومقتضى العلم الازلي وكذلك مقتضى المشيئة والارادة الازلية هو ان توجد الاشياء دفعة واحدة.

والجواب انه لا العلم الازلي يؤدي الى دفعية الوجود ولا الارادة الازلية وانه لم يطرح حتى الالهيون في العالم او الكتب الدينية هذه المسألة بهذا النحو.

فلقد جاء في الكتب المذهبية ان السماوات خلقت في ستة أيام...

وايا كان المراد من الايام الستة أهي الدورات الست، اوالايام الر بو بية الستة التي كل يوم منها يعادل ألف سنة اوالايام العادية التي تساوي ستة منها ١٤٤

ساعة؟ ايا كان الامرفانه يفهم منها التدرج. ولم يطرح الالهيون مطلقا المسألة بهذا النحو فيقال ان العلم الازلي او الارادة الازلية اوالمشيئة الالهية المطلقة تستوجب ان تكون السموات قد خلقت في لحظة وآن واحد وإلا فلماذا نجد ان الكتب الدينية تصرح بانها خلقت تدريجا وخلال زمان معين؟

وكذلك القرآن يعرض الخلقة التدريجية بكل صراحة و يعتبرها دليلا على معرفة الله. فلم يقل احد لحد الآن ان لازم العلم الازلي والمشيئة الازلية— التي ان تعلقت بشئ قالت له كن فيكون هو ان يتكون الجنين في لحظة واحدة.

هذا من زاوية نظر الكتب الالهية اما من الزاوية الفلسفية: فان ما قيل من انه لااثر للصدفة او التصادف يحتاج الى توضيح ذلك انه— من وجهة نظر الفلاسفة— ليس هناك شئ اسمه صدفة اوتصادف او اعتباط اما مايسميه الناس صدفة فهو في الواقع ليس بصدفة مطلقا، ولا تفاوت من حيث الماهية بينه و بين سائر العلل والمعلولات والمقدمات والنتائج ابدا.

فكلمة الصدفة تستعمل في موردين: احدهما في مورد حصول حادثة بدون علة فاعلية، اي ان نفرض حصول ظاهرة لم تكن ثم حصلت بنفسها و بدون تأثير اي عامل و مثل هذا النوع من الصدفة مردود من قبل كل الاتجاهات الاعم من الالهية والمادية. فان الماديين ايضا لايقبلون مثل هذا العرض في خلق العالم. ومثل هذا النوع خارج فعلا عن محل بحثنا ايضا، فان الذين يدعون ان تغييرات شكل و بناء الحيوانات كانت بنحو الصدفة لايقصدون هذا النوع.

والمورد الثاني لاستعمال هذه الكلمة هو ان يفرض حصول نتيجة من مقدمة معينة ليست هي مقدمة لتلك النتيجة فتحصل النتيجة من مقدمة ليست هي نتيجتها بل هي نتيجة طبيعية لمقدمات اخرى لم توجد بعد.

فمثلا اذا ركبت سيارة في طهران وقصدت طريق مدينة قم و بعد ساعتين او ثلاث وصلت الى قم فانك لن تقول تحركت بالسيارة في هذا

الطريق ووصلت الى قم صدفة اذا اللازم الطبيعي لهذا السير الوصول الى قم ولكنك اذا كانت لك صداقة قديمة مع شخص ثم لم تره بعد ذلك الى سنين عديدة وعندما كنت متجها الى قم لم تكن ابدا تفكر فيه اوفي البحث عنه ولكنك حين وصلت الى محطة من محطات الاستراحة في الطريق فاوقفت السيارة الى جانب المقهى ودلفت الى الداخل لتستريح وجلست الى جنب منضدة بعد ان وجدت كرسيا فارغا... وما ان رفعت رأسك حتى وجدت فجأة صديقك القديم الذي لم تره منذ عشرين سنة والذي علمت انه كان في شيراز — التي تقع قم بينها وبين طهران — وقد تحرك منها صوب طهران وقد لجأ الى هذه المحطة ليرفع شيئا من تعبه للحظة وها قد تواجه معك ... فانه في مثل هذه سوف يقول كل منكما: لقد التقينا صدفة في طريق طهران وقم. والذي جعلكما معا تعتبران هذا اللقاء صدفة هو ان هذا اللقاء ليس ملازما عاما للطبيعة الكلية للحركة من طهران الى قم و من قم الى طهران. والا للزم ان يحصل تحت اي ظرف واي زمان واي شرائط تتحرك فيها من قم الى طهران مع انه ليس كذلك . وانما هذا السفر فقط والذي كان سفرا خاصا من زمان خاص مقرونا بشرائط خاصة هوالذي انتج هذه النتيجة، ولهذا لم يكن هذا السفر منتظرا ومتوقعا لامن قبلك ولا من قبل صديقك ولا من قبل اي شخص آخر مثلك ، واذا كنت قد صممت من قبل على تنفيذ خطة معينة في سفرك فانك لم تكن لتستطيع مطلقا ان تأخذ بعين الاعتبار هذا اللقاء في هذه النقطة في حين انه كان يمكنك ان تأخذ بعين الاعتبار الامور التي هي من اللوازم الطبيعية للحركة بين قم وطهران اما اذ غضضت نظرك عن الطبيعية الكلية للحركة من طهران الى قم وقصرت النظر على تلك الحركة الخاصة التي قمت بها في زمان خاص و شرائط خاصة وتصورتها وهي محفوفة ومقرونة بمجموعة من الظروف والاوضاع والحوادث الاخرى، فانك سترى ان ذلك اللقاء مع الصديق في تلك النقطة المعينة وفي تلك اللحظة المعينة لم يكن صدفة ابدا بل

كان ضروريا طبيعيا ونتيجة قهرية لحركتك من قم وانه كان من الممكن للمطلع على احوالكما انت و صديقك ان يتنبأ بهذا اللقاء.

وهكذا يكون هذا اللقاء صدفتيا من زاوية من ينظر للطبيعة الكلية للحركة من طهران الى قم، ومن الطبيعي ان الطبيعة الكلية لهذا الحركة لها سلسلة من اللوازم المحدودة ومايخرج عن حدود هذا اللوازم المحدودة يعتبر– من هذا الزاوية– امرا تصادفيا ولكن الموجود ليس الطبيعة العامة فحسب بل يوجد علاوة عليها الشرائط والضمائم و بانضمامها يحدث ذلك التصادف.

فاللقاء في الطريق انما يكون تصادفيا عندالشخص المحدودة معلوماته بحدود الطبيعة الكلية للحركة من طهران الى قم واما من زاوية نظر من له اطلاع على ذلك وعلى الشرائط والضمائم وسائر الارتباطات العلية والمعلولية فان ذلك المطلع عليها لايعتبر بالنسبة اليه تصادفيا.

ولنفرض شخصين عضوين في دائرة حكومية واحدة فهما يستلمان الاوامر من مركز واحد، واحدهما وهو (أ) موظف في خراسان مثلا والآخر وهو (ب) موظف في اصفهان، و يصدر الامر من العاصمة لالف ان يتحرك الى نقطة معينة اصيبت بكارثة في يوم معين للقيام بعمل معين، و بعد مدة يصدر الامر لـ (باء) كي يتحرك الى نفس النقطة في نفس اليوم للقيام بوظيفة معينة وحينذاك فمن الطبيعي ان يلتقي الرجلان في ذلك المحل و يكون هذا الالتقاء التقاء صدفتيا فيقول كل منهما: لقد التقينا في اليوم الفلاني في النقطة الفلانية صدفة اذ ان كل منهما اذا لاحظ طبيعة عمله لم يجد ان لازم ذلك ان يلتقيا كمايرى ان هذا اللقاء لم يكن يقبل التنبؤبه من قبل اي منهما. اما من زاوية نظر المركز الذي وجه المامور يتين اللتين يبدو انهما لم تكونا مرتبطتين، فان اللقاء ليس صدفة باي وجه فالمركز الذي اوجد هذا المسير من اصفهان الى تلك النقطة وذلك المسير من خراسان الى تلك النقطة ايضا ونظم الامر بحيث يصل كل منهما في يوم معين الى تلك النقطة، هذا المركز لايمكنه ان يقول «لقد ارسلت الشخصين

وقد صادف، ان التقيا في نقطة واحدة» كلا فان لقاء هما بالنسبة لهذا المركز امر طبيعي قهري.

وعليه فالتصادف والاتفاق امر نسبي بمعنى انه تصادف بالنسبة لغير المطلع وليس كذلك بالنسبة للمطلع على الحوادث والاوضاع والشرائط الخاصة.

وعليه نقول انه ليس في الواقع اي مجال للصدفة والاتفاق وهذا معنى مايقال: من انه «يقول الاتفاق جاهل السبب».

و من هنا يعلم انه بالنسبة لذات الباري «تعالى» وفي الحقيقة يجب ان نقول انه من حيث الواقع و نفس الامر لامجال للصدفة فما يقال من انه (اذا كنا نؤمن بالله وجب ان نقبل ان حوادث العالم كانت وفق تصميم قبلي وقابل للتنبؤ وانه لا تصادف ولااتفاق في البين في حين ان العلوم اثبتت دورا مهما للتصادف والاتفاق» هذا القول كلام فارغ لا معنى له.

اما مسألة الارادة الازلية والمشيئة الازلية.

فان هذا الاشكال او هي من الاشكال السابق. فمن العجب حقا هذا التصور اي تصور ان لازم القول بالمشيئة المطلقة الازلية هو وجود كل المخلوقات بشكل دفعي آني! نعم انه اشتباه عظيم! ان لازم المشيئة والارادة المطلقة هوان يوجد كل شئ كمايريد وبالشكل الذي يشاء بلا اي مانع او رادع وان لايكون هناك اي فاصل بين ارادته تعالى والشئ المراد لا ان اللازم هو ان يوجد الشئ المراد دفعه اي ان يكون دفعي الوجود. وتوضيح ذلك:

انه لما كانت اراداتنا ومشيتنا ناقصة محدودة فاذا اردنا شيئا وجب ان نتوسل اليه بالاشياء الاخرى، وما لم تحصل هذه الاشياء والاسباب لم يكن هناك اي تأثير لارادتنا كما انه يجب ان نرفع مجموعة من الموانع و مع وجودها فلا تأثير لارادتنا ايضا، اما الله فلانه تعالى محيط بالجميع وكل شئ بارادته، فالاسباب والوسائل وزوال الموانع كلها وليدة ارادته ومشيته وليس يوجد في المرتبة التي تكون فيها ارادته هي الحاكمة اي شئ في قبالها بعنوان شرط

اوسبب اومانع اذكل الشروط والاسباب والموانع وزوالها هي في مادون الارادة ومحكومة وتابعة لها، فكل ما يريده يكون كمايريد بدون اي ترديد اوتوقف.

فاذا كان وجود شيء موقوفا على سلسلة من الشرائط فيمكننا ان نقول من زاوية ذلك الشيء انه مشروط بشرائط معينة ولكن ليس من الصحيح ان يقال ذلك من زاوية الارادة الالهية، فليست ارادة الله مشروطة بشيء اذ ارادة الله تعلقت به و بشرطه، وهو يكون قد وجد بلا اي توقف بالنحو الذي أريد.

فمعنى كون الارادة الالهية مطلقة هو انه كلما اراده الله يحصل بالنحو الذي اراده عليه، بدون ان يكون اجراء ارادته متوقفا على امر وراء الارادة. وعليه فاذا اراد الله ان يوجد الشيء بشكل دفعي وآني وجد كذلك ، وان اراده ان يوجد بشكل تدريجي وجد ذلك الشيء بشكل تدريجي. فالامر اذن يرتبط بنحو وجوده والشكل الذي اراده الله ان يوجد عليه فاذا تعلقت ارادة الله و مشيئته وحكمته بان توجد الاحياء بشكل تدريجي تتسلسل وخلال ميلياردات السنين فان هذه الموجودات ستوجد بالطبع على هذا النحو. فغلط اذن ان نقول ان لازم المشيئة الالهية المطلقة هو ان يكون كل شيء دفعي الوجود. كلا فان لازم المشيئة الالهية المطلقة هو ان يوجد كل شيء بالنحو الذي اريد له سواء كان ذلك النحو دفعيا اوكان تدريجيا بلا اي توقف على امر في ماوراء ارادة الله تعالى.

وقد اثبت صدرالمتألهين نوعا من الحركة اسماها «الحركة الجوهرية» وبناء على هذا الاصل فليس هناك اي امر ثابت في الطبيعة ولايمكن ان يوجد مثل هذا الشيء الثابت فيها فكل شيء في الطبيعة تدريجي الوجود ولايمكنه ان يكون الا كذلك ،هذا الفيلسوف— وهو من العارفين الالهيين— لم يخطر بباله قط ان يأتي اناس في هذا العالم و يرون ان لازم العلم الازلي الالهي اوالمشية الازلية الالهية هو ان توجد الاشياء دفعة وقد كتبنا قبل سنين مقالا تحت عنوان

(التوحيد والتكامل» في المجلة الفصلية «مكتب تشيع» و بينا فيه سبل اشتباه فلاسفة الغرب في تصورهم التضاد بين التوحيد و مبدأ التكامل.

ازلية المادة

وكذلك فان من جملة انماط القصور في الفلسفة الغربية تصورها ان القبول بازلية المادة ينافي الاعتقاد بالله مع انهما مسألتان لا ترتبطان ببعضهما اي ارتباط.

كتب احد العلماء الروس في مقال ترجم الى الفارسية ونشر في المجلات قبل سنين، يقول ان ابن سينا كان يتردد و يضطرب بين المادية والمثالية.

ولكن لماذا يبدي نظره هكذا حول ابن سينا في حين نجد ان احد مشخصات ابن سينا هو انه سار على اسلوب واحد في عقائده و آرائه فلايرى اي تذبذب وتناقض في كلماته، ولربما اعانته ذاكرته القوية جدا وغيرالعادية على ان لاينسى افكاره فشكل ذلك احد علل هذه الخاصية اي خاصية الاسلوب الواحد المتقن.

ولكن هذا العالم الروسي رأى من جهة ان ابن سينا يقول بازلية المادة ولايرى للزمان بداية فظن انه مادي ومن جهة اخرى رآه يتحدث عن الله والخلق والعلة الاولى فظن في نفسه ان ابن سينا مثالي وهكذا تردد في نظره بين المادية والمثالية ولم تكن له عقيدة ثابتة في هذا المجال.

والذي دفع هذا العالم الروسي لان يكون هذه الصورة عن ابن سينا هو

انه تصور التنافي بين نظرية ازلية المادة مع كونها مخلوقة وكون العالم جميعا مخلوقا.

في حين انه في منطق ابن‌سينا الذي طرح مسألة (مناط الاحتياج للعلة) وجعله هو (الامكان الذاتي) لا (الحدوث)، في هذا المنطق لامجال لاي تناقض بين المسألتين. وهذه المسألة تحتاج الى توضيح اكثر لا نرى فعلا المجال له.

الله والحرية

هناك مسألة مشهورة في علوم الفلسفة والكلام عرفت باسم (الجبر والاختيار) وتبحث حول كون الانسان مجبورا في اعماله فلاحرية له او انه حرمختار:

كما ان هناك مسألة اخرى باسم (القضاء والقدر). و يعني القضاء والقدر الحكم القطعي الالهي في ماجريات الاعمال في العالم وحدودها ومقاديرها و يبحث فيها عن عمومية القضاء والقدر الالهيين وشموليتها لكل الاشياء والحوادث وعدم ذلك . وانهما لو كانا عامين فما الحرية الانسانية؟ وهل يمكن ان يكونا عامين مع الاحتفاظ بدور للانسان في اعماله بكل حرية واختيار.

والاجابة على هذه الاسئلة هي بالايجاب ذلك اننا بحثنا في كتاب (الانسان والقدر) فاثبتنا عدم وجود اي تناف بين عمومية (القضاء والقدر) الالهيين من جهة والاختيار والحرية الانسانية من جهة اخرى. ولم يكن ذلك —بالطبع— بدعا— من الافكار او يقال لاول مرة وانما اقتبسنا ماقلناه من القرآن الكريم، وقد استفاد ذلك ايضا من قبلنا آخرون وخصوصا كبار الفلاسفة المسلمين الذين وفوا هذا البحث حقه.

والآن نجد في اوربا افرادا من مثل (جان بول سارتر) قد ضاعوا في تعقيدات هذه المسألة ولما لم يستطيعوا التوفيق فانهم انكرواالله بعد ان ركزوا

على الحرية الانسانية: يقول سارتر: «لاني اعتقد وأؤمن بالحرية، فاني لااستطيع ان اكون مؤمنا معتقدا بالله، لانه لو قبلت الله فلا محالة من قبول القضاء والقدر. ولو قبلت القضاء والقدر لم يمكنني ان اختار حرية الفرد،ولاني اريد اختيار الحرية واؤمن واعتقد بها فلست مؤمنا بالله».

واذا ركزنا على وجهة النظر الاسلامية رأيناها تعتبر الاعتقاد والايمان بالله مساويا مع كون الانسان حرا مختارا، وان الحرية بمعناها الواقعي هي الجوهرة الانسانية الاصيلة.

اذ نجد القرآن الكريم في نفس الوقت الذي يؤكد فيه على عظمة الله بكل معاني العظمة ويصر على عمومية ارادته ومشيئته، يدافع بقوة عن الحرية فيقول:

«هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا. انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا»(١).

وواضح ان هذه الآيات تؤكد حريته في اختيار الطريق المستقيم او اختيار طريق الكفر بالنعمة.

ويقول القرآن الكريم ايضا:

«من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها مانشاء لمن نريد ثم جعلنا له جهنم يصليها مذموما مدحورا. ومن اراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فاولئك كان سعيهم مشكورا، كلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظورا»(٢).

نعم هذا هو منطق القرآن الذي لايرى اي تناف بين القضاء الالهي العام والحرية والاختيار الانساني.

(١)ــ سورة الدهر الآيات ١ــ٣.

(١)ــ سورة الاسراء الآيات ١٨ــ٢٠.

وهذا ما اثبت بالنظر الفلسفي البرهاني في محلة وقدبحثنا حوله الى حد ما في رسالتنا (الانسان والقدر) ولكن فلاسفة القرن العشرين تخيلوا انهم لن يكونوا احرارا الا اذا رفضوا الله، وذلك ايضا مبتن على اساس انهم في هذه الحالة يمكنهم ان يفصلوا ارادتهم عن الماضي والحاضر (التاريخ والبيئة) ومن ثم وبمثل هذه الارادة المنفصلة عن تاريخها وبيئتها يحاولون اختيار مصيرهم ومستقبلهم!

هذا في حين انه لا ترتبط مسأله الجبر والاختيار كثيراً بمسألة قبول الله اونفيه. اذ مع قبول الله تعالى يمكن الاعتراف بالدور الفعال الحر لارادة الانسان كما انه مع رفض القبول ايضا يمكن وفقا لمبدأ العلية العام ان نعترض على فرضية حرية الانسان اذ ان جذور الجبرية اوتوهم الجبر هي الاعتقاد بنظام العلية والمعلولية القطعي الذي يعتقد به كل من الالهي والمادي في آن واحد فلو لم تكن هناك منافاة بين النظام القطعي للعلية والمعلولية وبين الحرية الانسانية والارادة الانسانية– كما هو الواقع– فالاعتقاد بالله لايسبب انكار الحرية... وتفصيل الموضوع يتم– الى حدما– بمراجعة كتاب (الانسان والقدر).

كل هذا الذي عرضناه يعبر– بنماذجه– عن عدم نضج المفاهيم الفلسفية– وخصوصا– في الفكر الغربي.

عدم نضج المفاهيم الاجتماعية والسياسية

و يعتبر عدم نضج بعض المفاهيم الاجتماعية والسياسية ثالثة العلل التي دفعت للالتجاء للمادية.

فتحن نطالع في تار يخ الفلسفة السياسية انه متى ماطرحت مفاهيم اجتماعية وسياسية خاصة، وعرضت مسألة الحقوق الطبيعية و بالاخص مسألة الحكم، فان عدة من انصار الاستبداد السياسي لم يعترفوا بأي حق لجماهير الشعب في قبال الحكم، فليس لها الا ان تطيع وتخضع.

ولاجل تثبيت هذا الاستبداد وتقو ية اسس نظر ياتهم السياسية المستبدة التجأ هؤلاء الى مسألة (الله) وأدعوا ان الحاكم مسؤول فقط امام الله لاغير.

ومن هذا الجانب فانه ستحدث ملازمة— بالطبع— في الاذهان بين الحكم الشعبي الحر من جهة وانكارالله من جهة اخرى، كما تحدث ملازمة بين الاعتقاد بالله والاعتقاد بلزوم التسليم في قبال الحاكم وعدم وجود اي حق يتدخل بموجبه اي شخص في اعمال من اختاره الله لرعاية الامة وحفظها وجعله مسئوولا امام الله فقط.

كتب الدكتور محمود صناعي في كتاب (حر ية الفرد وسلطة الدولة) يقول: في اور با كانت مسألة الاستبداد السياسي وان الحر ية— اصلا— للدولة لا للافراد، تعتبر توأما لمسألة الايمان بالله».

فقد كان الافراد يظنون انهم ان قبلوا الله كان عليهم ان يقبلوا استبداد القدرات المطلقة ايضا، وان الفرد لاحق له قبالة الحاكم مطلقا، وان الحاكم غير مسؤول ايضا بأي وجه امام الفرد بل هو مسؤول امام الله فقط. فقبول الله في ظنهم يعني قبول حالة (خنق الحر ية) في حين انهم ان ارداوالتحرر كان عليهم انكارالله، و بالتالي فقد رجحوا الحر ية.

على انا اذا استعرضنا وجهة نظر الفلسفة الاجتماعية في الاسلام فسوف نجد ان الاعتقاد بالله لايبعث مطلقا نحو قبول الحكم الاستبدادي المطلق وعدم مسؤولية الحاكم امام الشعب بل انها تعتقد ان الاعتقاد بالله لوحده هوالذي يستطيع ــلوحدهـ ان يجعل الحاكم مسؤولا في قبال الوظائف الاجتماعية ويمنح الافراد حقوقهم ويجعل المطالبة بالحقوق أمرا شرعيا ملزما.

فهذا اميرالمؤمنين(ع) القائد السياسي الاجتماعي والامام المعصوم والمعين من قبل الله تعالى يتحدث مع الناس في فتنة صفين فيقول:

«اما بعد فقد جعل الله سبحانه لي عليكم حقا بولاية امركم ولكم علي من الحق مثل الذي لي عليكم... ولايجرى لاحد الاجرى عليه ولا يجري على احد الاجرى له ولوكان لاحد ان يجرى له ولايجرى عليه لكان ذلك خالصالله سبحانه دون خلقه لقدرته على عباده ولعدله في كل ماجرت عليه صروف قضائه»(١).

وهذه النص يؤكد على انالحق متبادل فكل من استفاد منه كانت عليه مسئولية في قبال ذلك .

فالمفاهيم الدينيةــ من وجهة نظر الاسلامــ كانت تساوق الحر ية دائما على العكس تماما مماحدث في اور باــ وفق نقل الدكتور صناعيــ حيث كانت المفاهيم الدينية وخنق الحر يات الامر الذي لاينتج سوى هروب الافراد من الدين وسوقهم للمادية ومعاداة الدين والله و كل شئي له صبغة

(١)ــ نهج البلاغة الخطبة ٢٠٧.

الهية.

هناك علل ثلاث اخرى للاتجاه نحو المادية ينبغي ان تذكرهنا وهي متوفرة بيننا و بين المسيحين وترتبط بالاسلوب التبليغي اوالعلمي الذي اتخذه اتباع الاديان في الماضي او الحاضر.

وهي كمايلي:

ابداء النظر من قبل غير الاخصائيين

هناك ظاهرة نلمحها بسرعة عند مطالعة احوال الناس اذ نجدهم يمنحون لانفسهم الحق في ابداء النظر في مختلف الامور.

وللمثل فان الامور الطبيعة– قديما– كانت من هذا القبيل فما أن يشكو احد من ألم في منطقة معينة حتى تنهال عليه اجتهادات الناس المختلفة وكل يبدي وجهة نظره في تعليل المرض واثاره وعلاجه فوجهات نظرهم محفوظة تجاه هذه الظاهرة المرضية، واذا ماكان لهؤلاء نوع من النفوذ او كان المريض يتصف بحالة من التبعية لهم فانهم يجبرونه على استعمال وصفتهم الطبية القطعية النتيجة.

اما الذين يفكرون بان ابداء النظر في الامور الصحية والطبية يحتاج الى تخصص معين و من ثم دراسة نوعية المرض، ومعرفة الدواء بعد ذلك فان هؤلاء قليلون ومازلنا نلمح هذه الظاهرة في مختلف الحقول.

وهكذا كان الحال في المسائل الدينية ومازال قائما. فكل يمنح لنفسه الحق في ابداء نظره فيها في حين انها و بالخصوص المسائل الالهية والتوحيد تعتبر من اعقد المسائل العلمية التي لايملك كل احد حق ابداء النظر فيها.

صحيح ان اساس المعرفة الالهية الذي يجب معرفته والايمان به امر فطري بسيط واضح الا اننا اذا تقدمنا في البحث خطوة اخرى فانا سنواجه

بحث الصفات والاسماء والافعال الالهية والقضاء والقدر الالهي و يتعقد الامر حينذاك حتى ليعبر الامام اميرالمؤمنين(ع) عنه بأنه «بحر عميق...»

نعم ان المعرفة العامة والاجمالية لله تعالى امر فطري سهل ولكل ان يستدل عليه و يصل اليه. اما معرفة صفات الذات الالهية والتحقيق فيها فليس امراً يمكن لكل احد القيام به والحال اننا نرى ان الكل يعتبرون انفسهم من اهل النظر في مثل هذه الامور فيتحدثون عن صفاته تعالى مثلا بكل سهولة.

وليست هذه الظاهرة مختصة بامة دون غيرها بل هي في كل الامم فقد قيل ان قسيسا أراد أن يثبت الغائية في الكون و بيان الهدفية في النظام وان الكون يسعى نحو هدفه بكل دقة وان الله تعالى حكيم عليم مريد— وهو امر ليس اثباته بصعب فكل موجود دليل على ذلك — فماذا فعل؟

لقد ذكر الخطوط التي نشاهدها على قشرة ثمرة (البطيخ) مثالا على ذلك وذكر ان علة وجود مثل هذه الخطوط المنظمة هي اننا متى ما أردنا ان نقسم البطيخة بين افراد العائلة وجدنا تقسيما طبيعيا خطط من قبل مما يهئ لناسبيل العدالة في التقسيم ويمنع من تنازع الاطفال وعلو الضجيج!!

ولنذكر بعد هذا مثالا من واقعنا فانه يقال ان شخصا عنون هذا السؤال: لماذا اعطى الله تعالى للطيور اجنحة وحرم الابل منها؟ ثم اجاب: ان الحكمة في ذلك انه سوف لن تبقى لنا حياة اذا امتلكت الابل اجنحة! اذ سيطير الجمل ليحط على بيوتنا الطينية فيسلمها للخراب.

وقد سئل آخر عن دليل على وجودالله تعالى فاجاب (مالم يكن هناك شيء، لم يقل الناس فيه اشياء).

وهكذا فضعف الحجج التي يسوقها الجاهلون غالبا في مايرتبط بالحكمة الالهية والعدل الالهي، والقضاء والقدر الالهين، والارادة والمشيئة الالهيتين، والقدرة الكاملة، والجبر والاختيار، وحدوث العالم وقدمه، والقبر والبرزخ والمعاد والجنة والنار والصراط والميزان وغير ذلك ، ضعف هذه الحجج

وظن المستمعين ان هذه الحجج هي تعاليم دينية اصيلة وان هؤلاء قد بلغوا الى اعماق تلك التعاليم كل ذلك يعتبر من الموجبات الكبرى للجوء نحو المادية.

فما اشد الرزية حين يرى المطلع احيانا بعض الافراد البعيدين عن مناهل معرفة المدرسة الالهية والمدرسة والمادية واصولها، وقد استفادوا من الحالة السائدة في الاساليب التبليغية الدينية بما فيها من هرج وفوضى، فراحوا يكتبون في الرد على المادية بشكل ليس فيه الاالخيال المنسوج ومالاطائل تحته و بديهي ان مثل هذه الاساليب في التبليغ تؤدي حتما الى نتائج هي في صالح المادية بلار يب.

ويمكننا هنا ان نعين الكثير من الكتب المؤلفة على هذا المنوال!



العبادة اوالحياة

لابد هنا من مقدمة يتوضح من خلالها الغرض فنقول:

انه لايمكن للانسان ان يتنصل من غرائزه التي غرست في اعماقه لتجره الى هدفه الذي خلق من اجله. ولا نعني بهذا ان على الانسان ان يتبع الغرائز اتباعا اعمى و بشكل تام، وانما نعني انه لم تخلق في اعماقه هذه الغرائز عبثا، وانه لايمكن غـــض النظر عنها اواهمالها او معارضتها والصراع معها دائما. نعم يجب ان تهذب ويمتلك الانسان دفة الموقف الذي تعمل فيه الغرائز وقيادتها وهذا امر آخر.

فمثلا يوجد في الانسان ميل طبيعي للاولاد، وليس هذا امرا بسيطا بل هو من اروع مظاهر الخلقة الالهية. اذلو لم يوجد هذا الميل لم تدم سلسلة الوجود الانساني... منتهى الامر اننا نجد ان هذا الميل قدصب — في مصنع الخلقة— في اعماق كل حيوان بنحو يبعث على اللذة والشوق اللذين ينتجان ان يكون كل جيل في خدمة الجيل اللاحق له في نفس الوقت الذي تكون فيه لهذه الخدمة لذة معينة.

ولم يغرس هذا الميل في الجيل السابق فقط وانما هو كذلك في الجيل اللاحق بالنسبة للجيل السابق وان لم يكن بنفس المستوى من الشدة... وهذه العلاقات هي رمز التلاحم الاجتماعي.

وكما سبق فانه لايمكن الصراع مع امر طبيعي وغر يزي بمعنى تعطيله

عن العمل دائما... ذلك ان بعض الغرائز قد يعطل الى زمان ما و بالنسبة لبعض الاشخاص الا اننا لايمكن ان نصرف الانسانية تماما عن مقتضيات بعض الغرائز و بصورة دائمة.

ومن جملة هذه الغرائز غريزة البحث عن الحقيقة وطلب المعرفة والاستطلاع. فانه يمكن ان نصرف الناس في زمان ما و بصورة مؤقتة عن التحقيق والعلم والاستطلاع، ولكن لايمكننا دائما ان نكبت روح البحث عن الحقيقة وطلب العلم.

كما ان من جملة الغرائز غريزة حب المال فهي وان لم تكن امرا مستقلا برأسه بمعنى ان يحب الانسان المال للمال وانما لانه بالطبع والغريزة يطمح لقضاء حوائجه المادية في حياته حيث يتوقف قضاء الحوائج في بعض المجتمعات— كمجتمعنا نحن— على المال والثروة فاذا امتلكه امتلك مفتاح حل المشاكل والا فالابواب موصدة ولهذا فهو يحب المال كمنفذ الى تحقيق احتياجاته وحل مشاكله المرتبطة بالجانب المادي في حياته.

ولايمكن —طبيعة— الوقوف بوجه هذا الميل الطبيعي نحو المال ومعارضته دائما. وان امكن الى مدة وجيزة فهو لايمكن دائما نعم... لايمكن ان نقنع الجميع ليرضوا— والى الابد— ان تسد امامهم كل الابواب، ومن ثم نطلب منهم الابتعاد عن ذلك المفتاح السحري بعنوان انه امر قبيح و منفر.

فاذا عارضنا هذه الغرائز باسم الدين واعتبرنا التجرد والانعزال والرهبنة امرا مقدسا، والزواج امراًقبيحاً، و بنفس العنوان اعتبرنا الجهل موجبا لخلاص الانسان والعلم سبباً للضلال، وهكذا نظرنا الى الثروة والقدرة على انها السر الاساسي للشقاء في حين ان الفقر والضعف والعجز اساس السعادة؟! اذا كانت نظراتنا على هذا النمط فما الذي يتوقع له ان يحدث بعد ذلك؟

فلنلق نظرة على الانسان وهو يقع تارة تحت جاذبية الدين وتعاليمه بالشكل الآنف، وتجذبه غرائزه تارة اخرى اليها فيظل قلقا بينهما وعليه ان يختار

احد الامرين او يعيش القلق والاضطراب فيصبح من اولئك الذين قال فيهم الشاعر الفارسي:

یکدست بمصحفیم و یکدست بجام

گه نزد حلالیم وگهی نزد حرام

اي ترانا نحمل المصحف في يد والكأس في الاخرى فنحن تارة عند الحلال واخرى عند الحرام.

فنفسيتهم حينذاك نفسية مذبذبة فهم لاالى هؤلاء ولا الى هؤلاء... وهم معرض للامراض النفسية بكل ما لهذه الامراض من عوارض وآثار.

فلايمكن —اذن— محو الغرائز حتى باسم الدين كما انه ليس رسالة الدين محو الغرائز وانما تعديلها و تهذيبها و امتلاك ازمتها وهدايتها نحو العمل الطبيعي المطلوب.

وطبقا لهذه الحقيقة الآنفة فان من المتوقع حقا ان نجد المجتمعات التي حوربت فيها الغرائز تحت اسم الدين وجعلت السعادة فيها والعبادة امرين متضادين لايمكن جمعهما— نجدها تتجه نحو المادية، وتووج فيها المدارس الالحادية اللادينية بعد ان تنهزم امامها تلك التعاليم.

لهذا يجب ان يقال— بلاريب— ان هؤلاء (الزهاد!) الجهلة وهم موجودون عندنا الى حدما مع الاسف— يعتبرون— اينما كانوا من العوامل الهامة للجوء الناس للمادية.

يقول راسل: «ان تعليمات الكنيسة تجعل البشرية بين أحد شقاءين وحرمانين، فاماشقاء الدنيا والحرمان فيها من النعم واما شقاء الآخرة والحرمان من حورها وقصورها» هكذا يصور لنا راسل هذه التعليمات الكنسية التي تلزم الانسانية بتحمل احد الشقاءين اما شقاء الدنيا والحرمان والانزواء في قبال نعم الآخرة، واماشقاء الآخرةاذا لم يشأ الانسان الحرمان من نعم الدنيا.

والملاحظ ان بعض المتزهدين— عندنا— يمتلكون نفس المنطق لسوء

الحـــظ. واول تساؤل يواجه هؤلاء هو من ناحية نفس عقيدة التوحيد والمعرفة الالهية اذ يقال لهم:

لمذا يلزم الله الانسانية بتحمل احد الشقاءين؟ ولماذا كان الجمع بين السعادتين مستحيلا؟ وهل ان الله بخيل ــ والعياذبه ــ؟ وهل تنقص خزائنه؟ و ما المانع من ان يريد لناخير الدنيا والآخرة؟

ولو كان الله موجودا بكل كماله وعلائه وجوده وقدرته اللامتناهية وجب ان يريد لنا السعادة الكاملة، ولوارادها فهو يريد سعادة الدنيا و الاخرة معا.

ولقد كان راسل احد الذين ألمتهم بشدة هذه التعاليم الكنسية ويمكن ان يكون لها الاثر لفعال في لجوئه للالحاد واللادينية.

ثم ان اولئك الذين روجوا لهذه الفكرة ــ او يروجون ــ تخيلوا ان الدين يحارب البهجة والسعادة وان الله اراد ان يكون الانسان شقيا في الدنيا ليصبح سعيدا في الآخرة ومن هنا فقد حرم الخمر والميسر والزنا والظلم وغيرها لانها امور تجلب السعادة للانسان، في حين ان الامر على العكس من ذلك تماما اذ كـــل النواهي والحدود المقررة في الشريعة انما هي لاجل كون هذه الامور وامثالها من موجبات الشقاء ونفي السعادة في هذه الحياة، فاذا امرنا ــ تعالى ــ بترك شرب الخمر فهذا لايعني اننا ان شربناها سعدنا في هذه الحياة السعادة التي تتنافى مع سعادة الآخرة. وانما لاجل ان الخمر توجب شقاء الدنيا والآخرة معا ولذا منعنا عنها. وهكذا كل المحرمات بمعنى انها لولم توجب الشقاء (حتى في هذه الدنيا) لما كانت محرمة.

وكذلك الحال في مجال الواجبات اذ صارت واجبات لضرورتها لسعادة الانسان بمعنى ان لها تأثيرها الايجابي الخير في الحياة الدنيا ايضا، لا انها وجبت لتمنع بعض لذائذ الدنيا.

والقرآن الكريم ــ بكمال الصراحة ــ يوضح فوائد الواجبات ومصالحها

ومضار المحرمات ومفاسدها فمثلا نجده يبين في ايتين معطيات الصلاة والصوم فيقول: «وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاَة وَإِنَّها لَكَبيرة إلاَّ عَلىَ الْخَاشعينَ»(١). و يقول حول الصوم «يَا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا كُتبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»(٢).

وتعني ان عليكم ان تصلوا وتصوموا لكي تتقوى روحيتكم وتذاد عنها الاخلاق السيئة اذ الصلاة والصوم نوع من الاعمال والممارسات التربو ية التي تمنع عن الفحشاء والمنكر.

فلم تجعل المسائل المادية– في هذه التعاليم– غير متنافية مع المسائل المادية فحسب بل جعلت المسائل المعنو ية وسيلة من وسائل التلاؤم مع الجو الاجتماعي السعيد.

وهكذا علمنا ان بعض التوجيهات غير الواقعية لبعض المبلغين اوجبت ان يفرالناس من الدين ويجعلوا الله والدين سببا من اسباب شقائهم– والعياذ بالله–.

---

(١)– سورة البقرة الآية ٤٥.

(٢)– سورة البقرة الآية ١٨٣.



البيئة الاخلاقية والاجتماعية غير الملائمة

و يعتبر الجو الروحي والاخلاقي غير الملائم لفكرة المعرفة الالهية وعبادة الله عاملا آخر من عوامل الانحراف نحو المادية، اذ تستلزم هذه الفكرة والعبادة نوعا من التعالي الخاص.

ان البذرة التي تنمو في الاراضي الطيبة بشكل جيد، تفسدوتموت في الاراضي الفاسدة المالحة.

فاذا كان الانسان ماديا شهو يا في عمله، غارقا في عبادة المادة والشهوات فانه بصورة تدريجية ستنسجم اراؤه وافكاره مع البيئة الروحية الاخلاقية هذه وفقا لمبدأ التلاؤم مع المحيط. و يعني ذلك ان الافكار السامية للمعرفة الالهية، والعبادة الالهية والمحبة الالهية تمنح مكانها للافكار المادية السافلة فيصبح الكون في نظره مجرد عبث ولغوفلا حساب ولا كتاب في عمل هذا العالم فلنغتنم هذه اللحظات ولوبأتفه الامور.

ذلك ان كل فكرة تحتاج للارضية المساعدة لتنمو وتبقى تماما كالبذرة التي يراد لها ان تنمو في ارض معينة. فقد ورد في بعض النصوص الدينية انه لا تدخل الملائكة بيتافيه كلب اوصورة كلب.

واذا قلنا بتأثير الجو الروحي غير الملائم فقد يتساءل عن تأثير الجو الاجتماعي كيف يكون؟ فنجيب بانا ذكرنا العلة المباشرة كما انه لاشك في

ان للجو الاجتماعي دخلا فى البين ولكن تأثيره غير مباشر حيث ان له تأثيراته الفاسدة على الجو الروحي الذي يعيق بفساده نمو الافكار السامية و يتلاءم اكثر مع نمو الافكار السافلة. ومن هنا نجد الاهتمام الاسلامي الشديد بمسألة اصلاح الجانب الاجتماعي، كما ولهذا لسبب نجد الايدي المأجورة الكافرة والمنحرفة تعمل جهدها على تهيئة الارضية المساعدة للفساد الاخلاقي والعملي لاجل انتزاع الفكر الراقي من الامة وتضعيفه بشتى الوسائل التي يملكونها لتلويث المحيط الاجتماعي.

ولتوضيح تأثير الجو الروحي غير الملائم في صنع الانحراف وخلق الاتجاهات المادية ينبغي ان نرجع الى ماقلناه سابقا من ان المادية ماديتان: عقائدية واخلاقية. وتعني المادية الاخلاقية: ان يكون الشخص معتقدا بما وراء الطبيعة ولكنه يسلك في حياته سلوكا ماديا لاينسجم مع معتقده، والمادية الاخلاقية- كما تقدم- هي احدى موجبات المادية العقائدية.

و بعبارة اخرى فان الغرق في الشهوانية واللامسؤولية، يشكل احد موجبات الاتجاه الفكري المادي. فالمادية الاخلاقية لا تقوم الا على اساس عبثية الحياة وليست الحياة الدنيا الاصبابة يجب ان تغتنم في مجالي اللذة وليس له فيها أي وجهة نظر اخلاقية.

وهكذا يمكن ان نتصور شخصا الهي العقيدة ولكن عمله لايعبر عن عقيدته فهو مادي العمل، كما يمكن ان يكون الشخص مادي العقيدة في حين ترى حياته طيبة بعيدة عن التصنع والظلم والتجاوز.

فانفكاك المادية الاخلاقية عن المادية العقائدية وان كان ممكنا و واقعيا بكثرة الا انه ليس ظاهرة عامة يمكن ان تجعل أساساً لحكم معين، ذلك لان الانفكاك حالة غير طبيعية ولن تدوم حالة تخالف الطبيعة والسير الطبيعي للاسباب والمسببات فيحصل التلاؤم بالتالي بين السلوك والعمل والعقيدة بأن يغلب احد الطرفين الآخر اما الفكر او العمل. فقد يضحي بالفكر في

سبيل العمل وقد يكون العكس.

ومن هنا فيبعد جدا ان يقضي شخص ماعمره إلهي العقيدة مادي السلوك ولابد ان يتغلب احد الجانبين على الآخر فاما الى هذا الاتجاه او الى ذاك

كما ان ذلك الشخص الذي يعيش المادية فكراً وايماناً والنزاهة عملا سيرجع أراد ام لم يردْ، قرب العهد ام بعد— فيصبح الهيا اذا كان يعيش عالما اخلاقيا نزيها اللهم الا ان تنقلب النزاهة العملية الى تلوث مادي اخلاقي.

ان هذين الشكلين من المادية— الاخلاقية والعقائدية— يشكلان علة ومعلولا لبعضهما كنمط من انماط التأثير المتقابل فكل منهما يؤثر في الآخر و يتأثر به.

فترى المادية الاخلاقية تنشأ تارة أثر المادية العقائدية. وذلك عندما ينتهي تفكير الانسان الى ان هذا الكون لايمتلك هدفا معينا وليس فيه أي ادراك اوشعور اوتعقل، وان الانسان خلق نتيجة للصدفة وعلى اساس من العبث، وان صحيفة الانسان ستغلق بعد موته، وعندئذ سيفكر مثل هذا الانسان المادي عقائديا في ان يغتنم الفرصة لاشباع اللذة ولامعنى للتفكير في الحسن والقبح واتلاف العمر في ذلك.

ان اسلوب اللاهدفية الكونية في التفكير لابد وان ينتهي للمادية العقائدية خصوصا اذا لاحظنا ان مثل هذا النمط من التفكير يظل يعذب الانسان عذابا شديدا لايمكنه ان يتحمله فترى مثل هؤلاء غالبا ما ير يدون الفرار من انفسهم اي من افكارهم اللاسعة لوجودهم لسع الافاعي و يلجأون الى مايبعدهم عنها و يُلقي بهم في عالم النسيان من المخدرات والمسكرات وعلى الاقل يلجأون لمجالس اللهو والطرب والفاحشة لاجل نسيان انفسهم وافكارهم بالتدر يج غارقين في المادية الاخلاقية.

وليست علة انتهاء المادية العقائدية الاخلاقية منحصرة في انها— و بصورة منطقية— تزلزل اسس الاخلاق التي تتحكم بالعفاف والتقوى،

فلايبقى مبرر لغض النظر عن اللذائذ المادية وانه ما ان يرتفع الحاجز المعنوي للافكار الالهية حتى تندفع الشهوات في تأثيرها الجامح، بل ان هناك علة اخرى في البين وهي ان الافكار المادية حول العالم والحياة والخلقة تضع الانسان في عذاب وضغط دائمين، وتخلق فيه حالة الميل الى الفرار من هذه الافكار والالتجاء لما يوجب النسيان من مثل مجالس اللهو والفاحشة والمخدرات والمسكرات فتأثير هذه الافكار ليس بأقل من تأثير جاذبية اللذات المادية.

وعكس هذه الحالة ممكن ايضا بمعنى انه كما تنجر المادية العقائدية الى المادية الاخلاقية فان المادية العملية الاخلاقية تنجر في النهاية الى المادية العقائدية، وكما ان الفكرة والرأي يؤثران في الجانب الاخلاقي والعملي، فان الاخلاق والعمل ايضا يؤثران في التفكير وصياغة الرأي وهذا هو ما عنيناه حين عنونا هذا الفصل بـ (البيئة الاخلاقية والاجتماعية غير الملائمة).

وهنا قد يتساءل عن العلاقة بين العمل والفكر مع انهما أمران مختلفان ويمكن أن نفترض انسانا يفكر بنمط معين ويمتد في تفكيره من خلال اطر ثابتة الا ان عمله واخلاقه لايطابقان أسسه الفكرية بل يسلكان سبيلا آخر. الا اننا نقول في مقام الجواب: ان الايمان والاعتقاد ليس فكرا مجردا جافا يشغل حيزا معينا من الذهن ولايرتبط مع سائر جوانب الوجود الانساني. صحيح انه يوجد كثير من الافكار التي لاترتبط بالعمل مثل الافكار الرياضية وبعض المعلومات الطبيعية والجغرافية الا أن بعض الافكارما ان توجد في الذهن الانساني حتى تمد نفوذها الى كل جوانب وجوده وتتحكم بها كما تستتبع هذه الافكارافكاراً اخرى مترتبة عليها ومحولة لخط سير الانسان.

ان ذلك يشبه تماما مانقل من ان طفلا طلب منه استاذه ان يتلفظ بـ (ألف) كبداية لتعليمه الحروف الا بجدية، فرفض أن يقول ذلك وعندما سئل عن سبب الرفض علله بأن قول (ألف) لايسد باب السؤال بل يفتحه على مصراعيه اذ سيطلب منه ان يقول الحرف الثاني والثالث وهكذا فلماذا

لا تقطع المسألة بادئ الامر.

و يقول الشاعر الفارسي سعدي:

دل گفت مرا علم لدني هوس است

تعليمم كن اگر ترا دسترس است

گفتم: كه (ألف). گفت: دگر؟ گفتم: هيچ

در خانه اگر كسست يک حرف بس است

و ينقل فيه حوارا بينه و بين قلبه اذ يطلب منه القلب أن يعلمه— عندالامكان— العلم اللدني لشوقه اليه فيقول له: (ألف) فيرد القلب بأنه ثم ماذا فيجيبه: لاشئ و يعلل ذلك بقوله «يكفي حرف واحد لمعرفة من في الدار ان كان فيها ديّار».

والمسألة الالهية هي من هذا القبيل تماما اذما ان ينطق الشخص بـ (الالف) حتى يتطلب منه الامر أن يتبعها بـ (الباء) وهكذا يسري في أبجدية المعرفة.

وعندما يذعن الانسان بوجود الله يذعن ايضا بأنه عالم السر والخفيات والقادر المطلق الحكيم المطلق، ولامجال للعبث في خلقه وعمله و بالتالي فلابد من أن يكون هناك هدف من خلقة الانسان فلاعبثية فيها... وهذا يستتبع بالطبع التساؤل عن حدود الحياة وهل تقتصر على هذه الدنيا وان تفكيره يدور في اطارها او ان هناك حياة و وظيفة اخرى؟ وهل عين الخالق للانسان تكليفاً ام لا؟ وان كانت هناك واجبات وتكاليف فما هي؟ وكيف يجب ان يسلك الانسان في الحياة على ضوئها؟

هذا هو حرف (الالف) الذي لايترك الانسان الا أن يسلّم له كل وجوده بمعنى أن هذا هو الخط الذي يرسمه حرف (الالف) الالهي للانسان.

وعلى هذا فان المعرفة الالهية تحتاج للجو الروحي والعلمي المساعد ولو لم يوجد مثل هذا الجو فان نفس الجذور الاصيلة يصيبها الجفاف والفناء تماما

كالبذرة التي توضع في رحم الارض فهي تنمو وتترعرع ان صادفت الجو المساعد والا فاما أن تيبس او أن تؤثر في محيطها غير الملائم— ان كانت قو ية— فتجعله مساعدالها.

ان التوحيد يقتضي ارضية روحية مساعدة للتعالي، ليعمل هو على ترجيح كفة الروح ليجعلها منسجمة مع الاهداف الحياتية الكبرى ولهذا نجد القرآن الكريم يتحدث كثيرا عن القابلية والطهارة والاستعداد فيقول مثلا «هدى للمتقين» و «لتنذر من كان حيا».

ومن زاو ية اخرى نلاحظ ان أنماط العصيان الاخلاقية والعملية تهبط بالروح من مقامها السامي ولذا فمن الطبيعي ان يتصارع هذا الفكر وهذا العمل كقوتين متضادتين.

وهذا المعنى لا يأتي فقط في المفاهيم الدينية المقدسة وانما هو حاصل في كل مفهوم مقدس وان لم يكن دينيا فان الشرف والشهامة والشجاعة الروحية لا تنمو عند كل احد وهكذا العزة والحر ية وطلب العدالة وحب البشر ية، اذ كل هذه تسير في الانسان الشهواني نحو الاضمحلال على العكس من الانسان المضحي اذ تتنامى فيه.

ومن هنا نجد المجتمع المائل نحو الشهوات تموت فيه السجايا الانسانية و يعود الانسان فيه غارقا في خضم الاخلاق السيئة وهذا هو السبب الاصيل— في الواقع— لانهيار المجتمعات والحضارات.

وأكبر مثل تاريخي على هذا الامر قصة سقوط اسبانيا المسلمة، فان الكنيسة لم تستطع رغم كل جهودها ان تنتزع اسبانيا من المسلمين فوضعت خطة دقيقة جدا سلبت المسلمين فيها التعالي الروحي وعودتهم على اتباع الشهوات وسلبتهم الغيرة والشرف ومن ثم سلبتهم سيادتهم واستقلالهم واخيرا قضت على دينهم وعقيدتهم تماما.

وهذا هو مادفع الاولياء المخلصين لله لأن يغضوا عن اللذات و يترفعوا

حتى عن المباحة الحلال أحيانا لئلا تصيدهم حبائلها بعد أن علموا ان الانسان متى ما أنشد الى اللذة فقد التعالي الروحي فضلا عن ابتلائه بحالة انشداد بالذنب نفسه.

من كل هذا نستنتج ان احدى علل الانحراف نحو المادية هي البيئة غير المساعدة على التعالي والتسامي. وقد عبر عن هذا في النصوص الاسلامية بأن الانسان اذا أذنب فان الذنب سيؤثر في ظلمة القلب وسواده.

وبعبارة اخرى

فان العمل الاسود يوجد القلب الاسود، والقلب الاسود ينتهي الى العمل الاسود.

«ثم كان عاقبة الذين أساءوا السوأى ان كذّبوا بآيات الله».

ــ موقع البطولة والنضال ــ

العلل التي مر ذكرها كان بعضها يرتبط بالتاريخ فلا دورلها فعلا في خلق الانحراف وكان بعضها الآخر عللا عامة لاتختص بعصرنا الحاضر.

أما اذا ركّز على الانحرافات التي حدثت في عصرنا نحو المادية رأينا ان للمادية في هذا العصر ـــنوعا ماـــ جاذبية خاصة وان لم تصل في شدتها الى جاذبية المادية في القرنين السابقين حيث ارتبطت بالثقافة والفكر والعلم. وقد رأينا ان عدم نضج المفاهيم الكنسية والفلسفة الاوربية كان له أثره في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في خلق موجة مبنية على انه: اما العلم واما الدين والله، ولكن لم يمض طويل وقت حتى تلاشت تلك الموجة وتوضح سخف مدعاها.

والناحية الخاصة في الجاذبية المادية في عصرنا هي انها اتخذت لنفسها صفة (الثورية ومعاداة الاستعمار).

وقد استقر في بعض النفوس وخصوصا الشبابـــ على اختلاف في الشدة والضعفـــ أن الانسان اما أن يكون الهيا مسالما طالبا للعافية متقوقعا جامدا وأما ان يكون ماديا متحررا ومناضلا معاديا للاستعمار والاستثمار والاستبداد!

اما لماذا وجدت هذه الفكرة طريقها الى أذهان الشباب؟ ولماذا اقترنت المادية بهذه الخاصة في حين اقترنت الالهية بتلك؟ ومن أين يستفاد ذلك

من المادية او من الدين؟!

فان جواب ذلك واضح، اذلايلزم عند هؤلاء، ان يستنبط ذلك من تعاليم كل من المبدأين ولاربط للشباب بهذا الاستنباط المنطقي ذلك انه يرى شيئا واحدا يكفيه للاستنتاج! انه يرى ان الثورات والصراعات في كل مكان يقودها الماديون اما الالهيون فهم على العموم في الطرف الساكن الجامد! ان هذا يكفي دليلا ومحفزا للطبقة الشابة كي تستنتج تلك النتيجة وتحكم ضد المبدأ الالهي مؤيدة المادية.

ولا مجال لانكار حقيقة ان الجزء الهام من الصراع البطولي ضد الاستبداد والاستعمار في الحال الحاضر يقوده أناس لهم ميول مادية— ان قليلا اوكثيرا— ولا ترديد في انهم يشغلون مواقع البطولة الى حد كبير فهم الى حد معين قد خصوا أنفسهم بخاصية مقارعة الاستعمار والنضال ضده. كما انه يجب الاعتراف بأن الحماس للمفاهيم الدينية في عصرنا قدقل.

واذا أدركنا مدى الردود التي يحدثها الظلم لدى الطبقات المحرومة والمظلومة، كما أدركنا الى جنب ذلك غريزة الكمال وحب البطولة المغروسة في أعماق الانسان، اذا أدركنا كل هذا عرفنا القيمة الايجابية التي تمنحها هذه الدعاية العلمية للمادية والقيمة السلبية لذلك السلوك العملي لدى الالهيين في التضعيف والنفور من المعسكر الالهي.

وهذا الامر غريب جدا فالواقع يقتضي أن يكون الامر على العكس. اذ انه من لوازم الايمان بالله تعالى ومعرفته ان يترفع الانسان عن الاهداف المادية و يستهدف ماوراءها مضحيا بما يملك على خلاف المادية التي تربط الانسان— بالطبع— بالمادة والماديات ومايرتبط بحياته الفردية الشخصية ضمن الاطار المادي للحياة فقط.

وعلاوة على هذا نجد أن التاريخ يؤكد لنا دائما ان الذين كانوا يقفون على مرالتاريخ ضد الفراعنة والجبابرة و يدكون معاقل الشيطان هم الانبياء

واتباعهم. اذ كانوا هم المحركين لقوى الايمان في الطبقات المحرومة المستثمرة ضد الطبقات الغنية المترفة والقرآن الكريم يقول في سورة القصص:

«ونريدُ أنْ نُمنَّ عَلَى الذّينَ اسْتُضْعِفُوا في الأرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارثينَ ونُمكِّنَ لَهُمْ في الأرْضِ وَنُرِيَ فِرْعَونَ وَهامَانَ و جُنودَهُمَا مِنْهُم مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ»(١).

و يقول في موضع آخر: «وَكَايِّنْ مِنْ نَبيٍ قَاتَلَ مَعَهُ رِبيُّونَ كَثيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِما أَصابَهُمْ في سَبيلِ الله وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكانوا واللهُ يُحِبُّ الصَّابرينَ. وَمَا كانَ قَوْلُهُمْ إلا أَنْ قَالوا رَبَّنَا اغْفِر لَنَاذُنوبَنَا وَ إسْرَافَنَا في أَمْرنا وَثَبِّتْ أَقْدَامنَا وَانصُرنا عَلَى الْقَومِ الْكَافرينَ فآتاهُـم اللهُ ثَوَابَ الدُّنيا وَ حُسْنَ ثَوابِ الآخرة وَالله يُحِب المحْسِنينَ»(٢).

و بعد أن رأينا ان آيات سورة القصص تؤكد على ان الله يريد أن يمكنهم في الارض تلوح لنا آية أخرى موضحة سلوك اتباع الانبياء عندما يتمكنون في الارض اذ يقول تعالى في وصفهم: «الذينَ إنْ مَكَّنَّاهُم في الارْض أَقَاموا الصَّلاةَ وآتُوا الزُّكاةَ وأَمَروا بِالمعْروفِ وَ نَهوْا عَنِ الْمُنْكَرِ ولِلّهِ عاقِبة الأُمور»(١).

فهم يعملون على أي حال وسواء وصلوا الى الغاية المرجوة ام لا فذلك أمر تابع لسلسلة العلل والمصالح التي هي بيد الله.

كما انه ورد في آيات سورة القصص ان الله يريد أن يجعلهم أئمة وهناك آية أخرى في سورة السجدة توضح من هم الأئمة وماهي خصائصهم؟ اذنقول: «وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَةً يَهْدُونَ بأمْرِنا لّمَا صَبَرُوا وَكانُوا بِآيَاتِنَا يُوقنونَ»(٢).

(١)ـ القصص الآية ٥ـ٧.
(٢)ـ آل عمران الآية ١٤٦ـ١٤٩.
(٣)ـ الحج الآية ٤١.
(٤)ـ الم السجدة الآية ٢٤.

و يقول القرآن في موضح آخر: «فَضَّلَ اللهُ الْمُجَاهِدينَ بأموالِهِمْ وأَنْفُسِهم عَلى الْقَاعِدينَ دَرَجَةً وكُلاً وَعَدَ اللهُ الْحُسْنَى وَفضلَّ اللهُ الْمُجَاهدين عَلَى الْقَاعدينَ أَجْراً عَظيماً»(٣). و يقول أيضاً: «إنَّ اللهَ يُحِبُّ الَّذينَ يُقَاتِلونَ في سَبيلِهِ صَفَّاً كأنَّهُمْ بُنْيانٌ مَرْصُوصٌ»(٤).

و يعرض لنا في موضع آخر– هدفهم البطولي فيقول على لسانهم: «ر بنا افرغ علينا صبرا وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافر ين».

ولاينحصر الامر بهذه الآيات فما أكثرها في القرآن الكريم... ولكن هل يمكن أن نتصور حماسا فوق هذا الحماس؟

ان القرآن حافل بآيات البعث والحماس والدفع نحو الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فلم تراجع الالهيون عن موقع الثورة– والحال هذه– واحتله الماديون؟

قديكون الجواب سهلا بالنسبة للاديان الاخرى– غير الاسلام– الا ان الذي هو غر يب حقا ان يترك اتباع القرآن هذه المواقع... ولاعجب من الكنيسة ذلك لانها كانت تطعن وتشمت– لقرون عديدة– بالاسلام و بنيه و قرآنه وتنعى عليه تركه الصوامع والرهبانية وانطلاقه الى الحياة ووقوفه امام الظلم والظالمين والمتحكمين في النفوس، وعدم عمله بقاعدة «مالله لله ومالقيصر لقيصر!» نعم لاعجب منها ولكن العجب كل العجب من اتباع القرآن!

اننا نعتقد ان تخلية هذا الموقع من الالهين واحتلاله من قبل الماديين ينتميان كل الى علة مستقلة عن الاخرى.

فقد أخلي موقع البطولة وقيادة النهضة ضد الظالمين من قبل الالهين نتيجة سر يان روح التقاعس وطلب العافية والراحة في من ادعوا لأنفسهم القيادة الدينية و بعبارة أصح فان هذه الظاهرة حدثت يوم أن تسلم

---

(١)– النساء الآية ٩٥.

(٢)– الصف الآية ٥.

القيادة أناس يتطلبون قبل كل شيء العافية والدنيا اوكما نعبر النصوص أناس من أهل الدنيا بدل الانبياء وقادة الدين الحقيقيين. وهكذا ربّى أولئك المدّعون الناس غلطا على روحية تخالف تماما الروحية التي أرادها الانبياء لهم وان كان هناك شبه بين الحالتين فليس الا شبها في المنظر والمظهر لاغير.

وطبيعى ان يحول هؤلاء المفاهيم الدينية و يوجهوها وجهة تسقط عنهم التكاليف الكثيرة وتنسجم مع طلبهم للتقاعد والتقاعس والراحة. وقد حرفوا — عن عمد اولاعمد — بعض المفاهيم الدينية واستعملوها ضدالدين نفسه.

فمثلا يوجد في التشيع مبدأ معقول يؤ يده القرآن والعقل وهو مفهوم (التقية) وهي عبارة عن التكتيك والتنظيم المعقولين لتحقيق أهداف الصراع مع الباطل من جهة وحفظ القوى وتنميتها من جهة أخرى.

وطبيعي ان تكون هناك قيمة عملية لكل فرد ينتمي لجهة هادفة معينة سواء من حيث كونه فردا منتميا او من حيث امكانياته الاقتصادية والاجتماعية وان من المهم لتلك الجهة ان تحتفظ بطاقاتها في صراعها مع الجهات الاخرى. وتسعى لحد أكبر من السعي لحفظها وعدم هدرها لتستفيد منها وقت الحاجة فلاتبذر بها من دون مبرر ولا تضعف القدرات بلا دليل للحفاظ على قدرة وكفاءة عاليتين يمكن بها تحقيق الهدف في الوقت المناسب.

فالتقية حكمة عملية في مجال الصراع وهي مشتقة من مادة وقى بمعنى حفظ، اذ ليس من واجب المجاهد المناضل ان يحطم عدوه فقط بل من واجبه ايضا ان يحافظ على نفسه و طاقاته، والتقية تعلمه كيف يؤثر أكبر التأثير ويتأثر بالحد الاقل من التأثر وهي تخطيط معقول حكيم في مجال الصراع.

الا اننا نجد مفهوم هذه الكلمة وقد انحرف تماما واتخذ له صفة تقوقعية بل ومعارضة لكل نوع من انواع الصراع ضد الباطل و مبررة لحالات الراحة والتكاسل لاولئك الذين عملوا على التحر يف، وعادت التقية تعني الهروب من الساحة وتسليمها للعدو فلا وظيفة للمتقي الا المناقشة والمجادلة والصراخ

و بعد ذلك التسليم!

هذا بالنسبة لعامل تخلية مواقع الثورة من قبل الالهيين اما عامل احتلال الماديين له فيمكن ان يقال ان تخلية الالهيين لهذا الموقع دعا الماديين لاحتلاله ولكنه غيرصحيح اذ ان هناك عاملا آخر في البين.

ونحن نركز على الكنيسة باعتبارها المسؤولة تماما عن ذلك . ففي اوربا وجدنا ان الكنيسة عرضت للناس مفاهيم خرافية عن الله والعالم الآخر والمسيح فلم تكن الافكار الحرة الواعية لتستطيع تقبلها. وكذلك لاحظنا هزال ماكان يعرض على الناس بعنوان انه فلسفة الهية من قبلها أي من قبل الكنيسة. الا أن ذلك لم يكن هو السبب الاعمق وانما اضافت الكنيسة الى أعمالها عنصر الوقوف الى جانب الظلم والاستبداد مما ولّد في الاذهان علاقة طبيعة بين الايمان بالله و مشروعية الاستبداد من طرف و بين المادية اوالالحاد وحقوق الشعب في حكم نفسه والنضال في سبيل تحقيق أهدافه المشروعة من طرف آخر.

وكل هذا أوجب أن ينهض بعض المصلحين الاجتماعيين ممن هم تغطية جماهيرية– فينكروا الايمان بالله وكل مفهوم يتفرع عنه و يتحولوا الى المادية في سبيل ان يحرروا انفسهم من قيود الكنيسة في طريق نضالهم الاجتماعي الطويل.

وهذا المعنى جر اتباعهم الذين كانوا مبهورين بأعمالهم ومخدوعين بها الى السير على هذا الطريق تدريجا منتظرين من المادية ان تصنع لهم المعاجز التي لم يعرفوها بعد، بعد ان قدمت لهم المعجزة الاولى وهي ايجاد مثل هؤلاء القادة المناضلين في حين ان الواقع يقول: ان هؤلاء لم يكتسبوا قواهم من المادية وانما قويت المادية بهم فاكتسبت اعتبارا وحيثية لذلك ، وانه لم تكن علة انحراف هؤلاء نحوها هي احساسهم بميزات خاصة في المادية تبعث على النضال والعمل وانما كان ذلك من ردود فعل ضغط الاجهزة الدينية–

كماتدعي— والمفاسد الفكرية والاخلاقية والاجتماعية التي اصيبت بها.

ونحن نشاهد فعلا نوعا من الارتباط المدعى بين الاشتراكية كمذهب يرتبط بالوضع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي للمجتمع وبين المادية هذا الارتباط حدث في اذهان البعض من قصار النظر مع انه لا ترابط مطلقا بينهما. وفي الحقيقة فان المادية أوجدت لنفسها— كمامر— سبقا واعتباراً بارتباطها الكاذب بالاشتراكية.

ومن البديهي اننا لانريد أن نبالغ فندعي ان المادية استطاعت ان تحتل كل مواقع النضال الثوري والتقدمية والبناء الحديث من الالهيين بل ان هذا المعنى بكليته لايصدق بأي حال في العالم الاسلامي... وهذا تاريخ النصف الثاني من القرن العشرين خير شاهد على نوعية النضال ضد الاستعمار في الارض الاسلامية... وان وعاة الاحداث ليتنبأون للمسلمين الواعين باحتلال هذه المواقع التي هي حقهم الطبيعي— واحدا بعد الآخر— وحتى انه ليقال ان النهضات القومية في جنوب شرق آسيا والتي أصبحت مثار اعجاب العالم لم تكن— خلافا للدعاية المادية— لتستمد جرأتها من المادية بل من نوع من الامور المعنوية المنافية للمادية.

لكننا يجب ان لاننكر— الى جنب هذا— ان الامر كان كذلك الى زمن قريب و انه مازال الماديون يعتبرون المحتلين الاصليين لتلك المواقع.



النتيجة

ما هي النتيجة العملية التي يجب أن نحصل عليها بعد ملاحظة العوامل السابقة وآثارها المخربة؟

وقبل الاستنتاج نود ان نقول بأننا لانعتبر هذا البحث بحثا جامعا تماما فيمكن ان تكون هناك عوامل اخرى سقطت من حسابنا كما يمكن ان نكون مخطئين في تقييمنا لدور البعض من العوامل اذ أن من المسلّم به ان اولئك الذين يبنون التاريخ وحركته على أسس اقتصادية اوغيرها يوجهون هذه الحوادث بتوجيه آخر و ينظرون للمستقبل نظرة اخرى.

نعم نحن وان لم نعتبر هذه الدراسة كافية لتكوين الرأي القطعي حول عوامل الانحراف نحو المادية ونعتبر ان الموضوع يحتاج الى تحقيق أدق و أعمق، الا اننا غيرمستعدين مطلقا لتقليد الآخرين تقليدا أعمى والتسليم بما يقولون دون نقد اوتمحيص.

بعد هذا فاننا نحاول أن نعرض واقع ما توصلنا اليه لنرى وجهة نظر اولئك الذين يعملون على نشر كلمة «التوحيد» و يرون ان نجاة الانسانية مرهون بالايمان بالله، وان الجنة الروحية هي أسمى ضروري من ضروريات حياةالانسان الفردية والاجتماعية،وان لاأمل ببقاءالانسانية وحضارتها بدونها اذ ستفني نفسها وحضارتها والارض التي تستقر عليها بيدها هي. فما هي وسيلة الخلاص؟ وما الذي يجب عمله؟

اذا راجعنا ماسبق ودرسنا تلك العلل عرفنا النتائج التالية:

أولا: ان علينا ان نعرض الفكر الالهي بشكل علمي معقول مبرهن صحيح فلانعطي الله شكلا انسانيا ولا نجعل له عينا وأذنا ونعين المسافة بين عينه اليسرى وعينه اليمنى، ولانبحث عنه في المختبرات اوفوق السحب اوفي السماوات اوفي قعر المحيطات، بل نلاحظ تماما مسألة التنزيه التي اعتمد عليها القرآن كثيراً ونجعله تعالى فوق القياس والخيال والظن، وانما نعتقد به مبدأ للكون وقيوما عليه ولانجعله يتقاسم والعمل هو والعلل الزمانية، ونرفض كل التصورات المغلوطة حول العلم الازلي والارادة الازلية.

وخلاصة الامر: ان نقف بوجه أي انحراف فكري في المسائل الالهية. و هذا لايمكن— طبعا— الاحينما تكون لدنيا مدرسة استدلالية مترابطة التصورات تكون بمستوى هذه المهمة.

والمعلومات الاسلامية في هذا المجال غنية الى حد كبير جدا. وتستطيع أن تحقق ذلك بشكل رائع. وقد استطاع الفلاسفة المسلمون باستلهام من القرآن الكريم وكلمات الرسول الاكرم (ص) والائمة الاطهار(ع) ان يوجدوا مدرسة على أساس الاستدلال القوي المتين.

ولذا فاننا سوف لن نتوقع لمن له هذه المعرفة بمثل هذه المدرسة أن يقول: بأن معنى العلة الاولى هو أن يضع الشئ بنفسه أسس وجوده أو يقول: انه لو كان كل شئ معلولا للعلة الاولى فما الذي أوجد العلة الاولى نفسها؟ ولايقول ايضاً: بأن مشكلة الاولى مشكلة لاتحل كما انه سوف لايتصور— غلطا— انه اذا قلنا بوجودالله وجب ان يكون للزمان ابتداء زماني، او انه اذا أثبتنا الله نفينا الحرية، او يقول بتردد الامر بين الايمان بالله والحرية وامثال ذلك

وهنا ننبه الى ان التاريخ الاسلامق يحدثنا عن ان الاشاعرة والحنابلة أوجدوا أسلوبا قشريا جامدا هدد المعلومات الاسلامية ولكنه لم يستطع الوقوف بوجه التحرك والتقدم الحثيث للمعلومات الاسلامية العميقة.

ومما يؤسف له أن نشاهد اليوم بعضا من الكتاب العرب الواعين (كما يدّعى) قد وقعوا تحت تأثير الفلسفة الحسية الاوربية من جهة وتأثير السوابق الاشعرية من جهة أخرى فراحوا يروجون لنوع من الجمود الفكري واللاأدرية في الالهيات— وهو يعبر عن شكل من أشكال الترابط بين المسلك الاشعري والفلسفة الحسية ويمكن ان نعد منهم محمد فريد وجدي، والى حد ماسيد قطب، ومحمد قطب، وابوالحسن الندوي، وقد وصل الينا— نحن الشيعة— شئي من مثل هذا التفكير— بشكل متفاوت—.

وقد حاول هؤلاء ان يغلقوا باب المعارف بعنوان ان ماوراء الطبيعة عالم مجهول وغير معروف للانسان وخارج عن طاقة العقل والتفكير ونحن غير مكلفين شرعا بورود هذا الوادي المجهول. وتخيلوا ان الحد الاعلى لفهم الالهيات ان نطالع النظام الكوني ثم نعض على أصابعنا من الحيرة والدهشة وهذا هوالحد الاكثر من الايمان بالله. فتكفي مطالعة دورة كاملة من التاريخ الطبيعي لمعرفة كل المسائل الالهية فكتب أمثال «موريس مترلنک» تعتبر «دراسة الهية كاملة»!!

ولم يعلم هؤلاء ان مطالعة نظام الخلقة تعتبر الخطوة الاولى لا الاخيرة! فان اقصى مانصل اليه بهذه الخطوة هوالحد الفاصل بين الطبيعة وماوراء الطبيعة لااكثر.

وقد ذكرنا في هوامش الجزء الخامس من كتاب (أصول الفلسفة والمذهب الواقعي) طرقا مختلفة للايمان بالله تعالى و منها طريق الحس والعلم بمعنى اننا قيّمنا أسلوب دراسة الطبيعة و بيّنا حدوده وأثبتنا انه:

أولا: ان الباب مفتوح لتحصيل المعارف الالهية ومعارف ماوراء الطبيعة بالاسلوب العلمي البرهاني المتقن.

وثانيا: ان الناس مكلفون— اسلاميا— اوعلى الاقل مسموح لهم بمعرفة حقائق ماوراء الطبيعة كما يتعرفون على المعلومات التحقيقية والاستدلالية

والبرهانية لاالتقليدية.

وثالثا: ان طريق الحس والعلم اوطريق الطبيعة طريق توصلنا الى الحد الفاصل بين الطبيعة وماوراءها. فليست توصل الانسان من الطبيعة الى الالوهية اوكمايقول الفلاسفة (من الخلق الى الحق) بل تنتهي عند حدود الطبيعة بمعنى انها تثبت فقط ان للطبيعة شيئا خارجا عنها يسخرها. اما مسألة كون ذلك الخالق مخلوقا ومسخرا لغيره ام لا؟ واذا لم يكن هناك شئ وراءه فهل هو بسيط اومركب؟ وهل هو واحد اوكثير؟ وهل يتناهى علمه وقدرته ام لا؟ وهل ينتهي فيضه ام لا؟ وهل ان الانسان مجبور ام حر؟ كل هذه التساؤلات وعشرات الاسئلة امثالها لايمكن لطريق دراسة الطبيعة لوحده ان يجيب عنها.

ولكن هناك علم يستطيع ان يجيب على هذه الاسئلة و يوصلنا بقواعده البرهانية من (الخلق الى الحق) و يستطيع ان يمشي بنا بالحق في الحق و يطلعنا على معلومات هامة حول الله تعالى.

وعلى اي حال فان من خطوات الصراع مع المادية ان نعرض مدرسة الهية تستطيع اشباع الجوع الفكري لباحثي البشرية.

وفي الخطوة التالية علينا ان نشخص الترابط بين المسائل الالهية والمسائل الاجتماعية والسياسية ونعرف ماهي النظرات السياسية والحقوق الاجتماعية التي يسندها او يعارضها الاسلام لئلا نقع بالتالي فريسة نظرة الناس الى الايمان بالله على انه يعني الرضا بالضغط والاستبداد.

ولحسن الحظ فان التعاليم الاسلامية غنية بذلك وبشكل خارق فواجب العلماء المسلمين الواعين هو تعريف الامة الاسلامية بالمدرسة الحقوقية للاسلام من مختلف الزوايا السياسية والاقتصادية على الاخص.

اما في الخطوات التي تتبع هذه الخطوة فانا نحتاج بجد للتخلص من هذه الفوضى التبليغية وابداء النظر من قبل غير المتخصصين حول الاسلام فلا

تعرض تلك الحكم الجافة السخيفة عن خطوط قشرة البطيخ او اجنحة الابل!!

كما يجب الاهتمام البالغ بمسألة البيئة الاخلاقية والاجتماعية الملائمة للمفاهيم المعنوية السامية. ولهذا دفع الاسلام اتباعه للامر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهذه الارضية ضرورية جدا بعد ذلك للنمو الفكري للمفاهيم المعنوية العالية.

ونعتقد ايضا بالضرورة الملحة لان يقوم المطلعون على المفاهيم الاسلامية الحقة في عصرنا بعملية تعيد الحماسة من جديد وهي ركن اساسي من اركان هذه المفاهيم وهذا يحتاج الى جهاد فكري ولفظي شديد يتبعه جهاد عملي صادق واع لاهدافه المجيدة.

والسلام على من اتبع الهدى.

حسن يوسف الحوشي

الكتب التي ستصدر قريباً:

١- شبهات و حلول

٢- الدّعاء

٣- التفكير في التصور القرآني

٤- خرافة أزليّة المادّية

٥- حول الدستور الاسلامي

٦- مع المؤتمرات الدولية

٧- الانسان و الايمان

٨- الرؤية الكونية التوحيدية

٩- الانسان و القضاء و القدر

مركز اعلام الذكرى السنوية الرابعة

لانتصار بالثورة الاسلامية